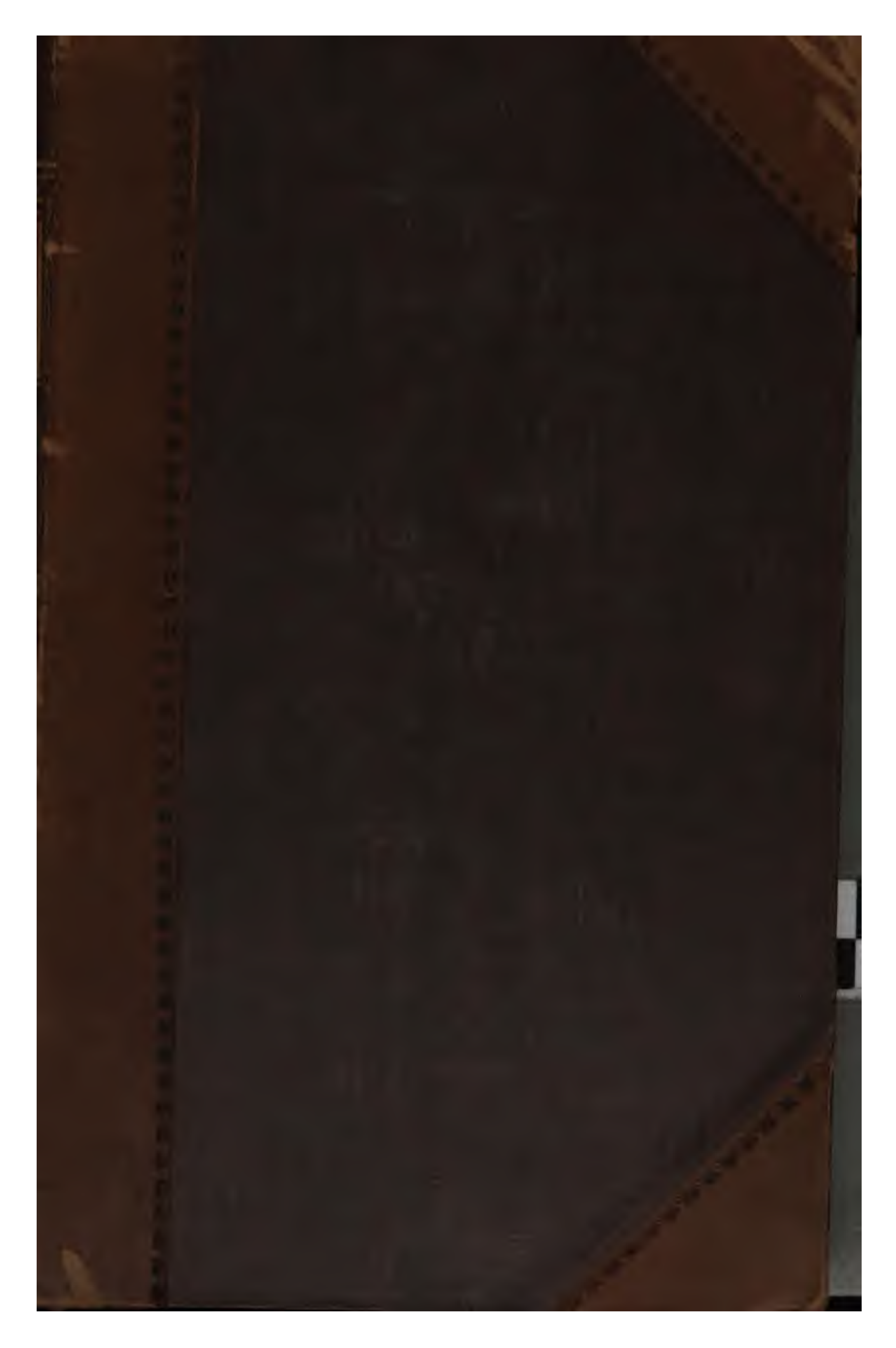




DU
DROIT ECCLÉSIASTIQUE
DANS SES PRINCIPES GÉNÉRAUX,

Paris. — Typographie de Firmin Didot frères, rue Jacob, 56.

DU

DROIT ECCLÉSIASTIQUE

DANS

SES PRINCIPES GÉNÉRAUX,

PAR GEORGES PHILLIPS,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ D'INSPRUCK,

traduit

PAR M. L'ABBÉ CROUZET,

PRÊTRE DU DIOCESE D'AUTUN,
AUTEUR DE LA TRADUCTION NOUVELLE DE *la Guide des pécheurs*, ETC.

TOME DEUXIÈME.





A PARIS,

CHEZ JACQUES LECOFFRE ET CIE, LIBRAIRES,
RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29,
Ci-devant rue du Pot de Fer Saint-Sulpice, 8.

1850.

DU

DROIT ECCLÉSIASTIQUE GÉNÉRAL.

LIVRE PREMIER.

PRINCIPES GÉNÉRAUX DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE.

CHAPITRE VIII.

DE LA ROYAUTÉ.

I.

DÉVELOPPEMENT DE LA HIÉRARCHIE SACRÉE POUR LA ROYAUTÉ DANS LE ROYAUME DU CHRIST.

§ LXVI.

Principes du développement de la hiérarchie sacrée.

Après sa glorieuse résurrection, le Christ apparut à ses apôtres, et pendant quarante jours il conversait avec eux et les instruisait des choses du royaume de Dieu (1). Nul doute que, dans ces ineffables entretiens, il n'ait dévoilé à leurs regards la gloire et les félicités de la céleste patrie ; mais,

(1) Act. Apost. I, 3.

comme il avait fondé l'Église pour en faire son royaume su la terre, destiné à guider l'humanité dans les voies tracée par l'économie des conseils divins pour la conduire aux éte nelles béatitudes du royaume du ciel (§ 2), ses discours du rent avoir pour principal objet les intérêts immédiats de c royaume terrestre. Ce fut dans ces jours mémorables que s parole prophétique, soulevant les voiles de l'avenir, révéla ses bien-aimés disciples les magnifiques destinées de l'Église et qu'il leur donna les lois et les préceptes qui devaient ré gir la constitution et l'organisation de cette Église (1).

Alors donc que le souffle de l'Esprit d'en haut eut fai jaillir dans leur âme une lumière surnaturelle, à la clarté d laquelle ils purent pénétrer dans les mystérieuses profon deurs du Verbe divin et en comprendre le sens pratique les apôtres, que le Christ avait investis de sa puissance et d sa souveraineté, commencèrent non-seulement à évangélise les peuples, conformément aux préceptes qu'ils avaient re cueillis de la bouche du Sauveur, mais encore à réaliser l loi évangélique, en instituant, en vertu des pouvoirs don ils avaient reçu le dépôt sacré, des règles organiques néces saires au gouvernement du royaume du Christ sur la terre Ils fondèrent des églises, et mirent à leur tête des pasteurs spirituels; ils promulguèrent des règlements de discipline ecclésiastique, et donnèrent l'exemple des châtiments à in fliger aux infracteurs de la loi; ils transmirent enfin leurs pouvoirs aux évêques, comme à leurs légitimes successeurs.

Il est vrai que la sainte Écriture, à part ce qui se rattache aux principes fondamentaux, ne renferme pas de documents circonstanciés sur la constitution primitive de l'Église; mais on ne peut pas conclure de ce silence que les apôtres aient puisé dans leur propre sagesse, dans leur sagesse d'hommes, la pensée et le mode de leurs institutions. D'après le témoignage des apôtres eux-mêmes, les institutions qu'ils ont données à l'Église, « ils ne les ont point établies sous l'ins-

(1) *Devoti*, Comment. in univ. jus canon., tom. I, cap. 10, § 8, p. 207.

« piration de leur volonté personnelle ; ils n'ont fait que « transmettre fidèlement aux peuples la règle, l'organisation « qui leur avait été tracée par Jésus-Christ (1). »

Quant aux diverses créations subsidiaires, introduites dans la constitution de l'Église par voie de développement historique, elles émanent aussi des apôtres ou de l'autorité ecclésiastique en général, comme on peut l'établir par des preuves irrécusables ; mais, par opposition à celles dont l'origine divine immédiate est attestée par des événements authentiques, on peut leur appliquer la définition qu'en donne l'école, à savoir que ce sont des *instituts* de la sagesse humaine ou de l'Église. Toutefois, il est encore un grand nombre de ces instituts qui doivent être considérés, à ne juger même la question qu'historiquement, abstraction faite de toute révélation, comme se rattachant, au moins de très-près, aux institutions divines (2).

Plusieurs de ces règles constitutives de l'organisation de l'Église n'ont pas une origine précise ; ce n'est qu'ultérieurement que l'on a produit leurs titres et justifié de leur authenticité. Mais ce serait procéder d'une manière anti-historique, que de ne dater l'origine d'une institution que du premier document écrit qui s'y rapporte. Cette méthode serait d'autant moins admissible dans le domaine du droit ecclésiastique, que l'accord unanime de toute l'Église à l'endroit de ces institutions est déjà une preuve suffisante de leur haute antiquité. Aussi, saint Augustin n'hésite-t-il pas à déclarer « qu'on est pleinement en droit d'admettre que les « règles observées par l'universalité de l'Église, et qui n'ont « point été introduites par les conciles, mais ont toujours été « néanmoins en vigueur, ne peuvent émaner que de l'auto- « rité des apôtres (3). » Vainement arguerait-on de l'apparition tardive de diverses expressions techniques qui servent

(1) *Tertullian.* d. præscr., c. 6. V, supra § 22.

(2) *Thomassin*, Vetus et nova eccles. disciplina, p. I, lib. I, cap. 7, n. 4 (tom. I, p. 58).

(3) *Augustin.* d. baptismo c. Donat., lib. IV, c. 24.

à distinguer certains instituts se rattachant subsidiairement à la constitution de l'Église; vainement prétendrait-on confondre les institutions, par cela seul que l'on a confondu les noms sous lesquels on les désigne; il n'y a pas une connexité nécessaire entre la naissance de l'institution elle-même et les dénominations qu'on put lui donner à telle époque ou à telle autre; et parce qu'il en est d'autres qui, par emprunt, portent le même nom, ce n'est pas une raison pour les confondre toutes dans une seule et même œuvre (1).

C'est précisément parce que la différence est plus profonde, plus catégorique dans l'idée, dans la chose, que le langage usuel, à l'origine d'une institution, s'inquiète moins de la faire sentir par la technicité des dénominations, qui n'est ordinairement que le résultat de l'expérience et la suite d'une longue pratique. C'est là un fait dont la démonstration la plus concluante est dans la synonymie primitive des mots *episcopus*, *presbyter* et *diaconus*, employés indifféremment l'un pour l'autre dans l'antiquité, pour exprimer au moins deux degrés des trois ordres hiérarchiques d'institution divine, comme nous avons déjà eu occasion de le montrer dans le cours de cet ouvrage (§ 25). Et pourtant ces trois degrés de la hiérarchie sacerdotale, il est on ne peut plus important de les distinguer, pour tracer leurs limites respectives dans l'exercice du pouvoir royal transmis à l'Église par son divin fondateur.

La plénitude de cette puissance repose sur l'épiscopat, fondé lui-même sur la primauté. Le Christ a choisi ses apôtres pour leur conférer sa souveraineté sur le genre humain; or, ceux que Dieu choisit pour remplir une mission ou pour accomplir une œuvre, il les arme de tous les moyens nécessaires à l'exécution de ce mandat providentiel (2). Il fallait

(1) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. IV, p. 6.

(2) *Thom. Aquin.*, p. III, q. 27, art. 4. — Cap. *Prœterea*, 5, X, d. offic. jud. del. (I, 29). Ex eo quod causa alicui committitur, super omnibus, quæ ad causam ipsam spectare noscuntur, plenariam recipit potestatem; note 10. — *Devoti*, a. a. O., cap. 11, § 8, not. 2, p. 224.

donc que les apôtres fussent mis en possession de tous les droits et de tous les pouvoirs qui forment généralement l'apanage de la puissance souveraine ; et, bien que la puissance ecclésiastique ne soit pas une souveraineté temporelle, mais un pouvoir purement spirituel, elle ne pouvait pas être dépouillée des armes matérielles indispensables à l'efficacité de son action sur le monde extérieur, sur l'humanité. Conséquemment, à l'Église et aux dépositaires de la puissance spirituelle appartient le droit de haute direction (1) sur tout le royaume du Christ, et tous les moyens qui peuvent leur rendre cette direction possible et facile, ils sont autorisés à les employer.

Le premier devoir de l'Église, c'est l'éducation morale et religieuse du peuple chrétien ; pour accomplir ce devoir, un droit lui est conféré, celui de faire des lois, et de réaliser le règne de Dieu sur la terre par l'établissement d'un ordre légal émané de sa propre autorité. Elle a encore pour mission d'universaliser le règne de la justice parmi les hommes, conformément à la loi divine et à la sienne.

Dans les premiers temps du christianisme, on voit les apôtres présenter l'évêque à l'Église naissante comme le juge naturel, l'arbitre de tous les différends élevés entre les chrétiens, et l'Église elle-même s'ériger en tribunal et frapper les prévaricateurs du glaive de l'excommunication. Ce tribunal, comme le pouvoir que le Christ avait délégué à l'Église, pouvoir de lier et de délier, se divisait naturellement en deux juridictions, celle du for intérieur ayant son siége dans le sanctuaire, à l'ombre même de l'autel, pour juger l'homme intérieur, et celle du for extérieur, qui devait prononcer sur les actes de la vie extérieure, de l'homme social.

Mais l'Église n'a pas seulement à exécuter des droits purement consciencieux ou juridiques, elle a aussi des besoins pour la satisfaction desquels il faut qu'elle puisse

(1) V. supra § 8.

disposer de certains moyens temporels. La partie matériell du culte divin, la subsistance des clercs qui se consacren au service de Dieu, exigent autre chose que des richesse spirituelles; elle ne fait donc qu'exercer un droit légitim en acquérant des biens temporels, en les administrant, et, à défaut de ces biens, en s'adressant aux fidèles pour qu'il pourvoient à ses besoins par leurs offrandes. L'ensembl de tous ces droits se résume dans un mot : *jurisdictio*, plu spécialement usité depuis le siècle de saint Grégoire (1), e définitivement consacré par l'école (2).

C'est revêtu de cette plénitude de puissance et avec l mission de conquérir l'univers, de le soumettre au règn du Christ, et de l'y maintenir constamment contre les atta ques de l'esprit du siècle, que l'épiscopat est entré sur l scène du monde, et a pris sa place dans l'histoire de l'hu manité; avec lui commence une ère nouvelle, l'ère divin du royaume du Christ!

Dans l'étude de cette réorganisation de la grande famill humaine, une première question se présente : Quels étaien les principes consacrés par les prescriptions immédiates d Rédempteur concernant la constitution de son royaume ter restre, qui devaient servir de règle et de modèle dans l développement progressif de cette constitution?

A cette question il faut en ajouter une autre, qui en es comme le corollaire naturel : Comment ces prescription divines se sont-elles réalisées dans la législation ecclésias tique fondée par les apôtres? Or, comme dans les institu tions apostoliques tout doit porter l'empreinte de la souve raine sagesse, tout doit avoir sa raison d'être dans la révél tion divine, tout doit y apparaître comme une émanatio des principes divinement promulgués. La science, dont

(1) *Gregor. M.*, Epist. lib. XIV, ep. 8, ad Bonif. Constant. Diac. (tom. I col. 1266). — *Lupoli*, Prælectionis juris eccles., vol. IV, p. 2.

(2) Clem. un. d. foro competenti (II, 2). *L. Cui*, D. d. jurisd. (2, 1) : C jurisdictio data est, ea videntur concessa, sine quibus jurisdictio explicari n p test.

mission principale est de rattacher les œuvres de l'intelligence humaine aux créations de la sagesse divine, le fini à l'infini, a de plus, ici, la tâche toute spéciale de prouver la parfaite appropriation de ces institutions à la nature de l'homme, et, en montrant avec quelle admirable connaissance du cœur humain les apôtres ont tenu compte, dans la fondation du royaume du Christ, des mœurs, de la civilisation, de l'esprit général du temps où ils vivaient, rendre manifeste dans leur œuvre sublime l'inspiration immédiate du génie divin.

L'examen de ces diverses questions, en attendant que nous puissions les traiter séparément, forme l'objet de l'exposition suivante.

Deux principes, nettement formulés, se rencontrent dans les lois fondamentales émanées directement de Jésus-Christ, comme la base de la constitution de son royaume terrestre (supra, cap. 6) :

1° La répartition organique du corps sacerdotal et de l'ensemble de ceux qui, admis dans ce corps, sont appelés à la souveraineté ;

2° L'unité monarchique planant au-dessus de tous les ordres ecclésiastiques pour l'exercice de cette souveraineté.

Cette organisation se produit dans les divers degrés de la hiérarchie (§ 32) ; l'unité se réalise dans sa primauté. Or, chacun de ces principes est entré dans l'histoire de l'Église avec toute sa fécondité, et portant en soi le germe d'une filiation nombreuse de développements. Des degrés d'institution divine, pouvaient donc et devaient nécessairement surgir d'autres degrés en harmonie avec la mission de l'Église et vivifiés par sa vertu.

Sur le premier de ces degrés sont placés les trônes royaux des évêques (1). Successeurs des apôtres, les évêques sont, en cette qualité, égaux entre eux ; mais au-dessus d'eux siége le successeur de Pierre, dans tout l'éclat de la puissance souveraine dont il a été revêtu par celui

(1) *Alteserra*, Ecclesiasticæ jurisdict. vindiciæ, lib. II, cap. 13, p. 66 sqq.

dont il est le lieutenant. Il n'est donc nullement contraire aux principes de l'économie divine, loin de là, il est entièrement conforme à ces principes, que ce vicaire du Christ puisse conférer à tels ou tels évêques, tacitement ou expressément, une part plus ou moins large dans la souveraineté qui lui appartient (1), et, par cette dilatation ou restriction de pouvoirs, créer ou laisser s'établir une plus grande diversité, dans l'échelle hiérarchique, d'attributions gouvernementales.

Mais il faut nécessairement que cette différence d'attributions, que cette répartition plus ou moins grande de la puissance juridictionnelle dérive immédiatement de la chaire de Pierre, du centre même de l'unité ecclésiastique. Aucun évêque, excepté Pierre et son successeur, n'a, en vertu de son titre épiscopal, autorité sur un autre évêque ; cette autorité, il ne peut la recevoir que de celui qui est le chef suprême de tout le corps de l'épiscopat.

Ces priviléges, en vertu desquels certains évêques exercent un pouvoir de suprématie à l'égard d'autres évêques, on leur applique habituellement la qualification de : droits acquis historiquement. Cette définition est exacte, mais on ne peut admettre que le seul progrès historique ait formé des positions de cette nature dans l'Église, sans sous-entendre, en même temps, que cette participation à la souveraineté n'a rencontré aucune opposition du côté de Pierre ou de ses successeurs, et qu'elle a été, au contraire, consentie par eux au moins tacitement (§ 40).

A leur tour, les évêques peuvent conférer à divers prêtres ou diacres des droits plus étendus que ceux qui appartiennent proprement à la prêtrise et au diaconat, et multiplier ainsi les degrés de la hiérarchie. Cette extension de pouvoirs peut aussi émaner directement du pape ; on voit par là que le second et le troisième degré de la hiérarchie

(1) *Berardi*, Comment. in jus eccles., tom. I, p. 100. — Isidore de Séville semble avoir voulu exprimer la même pensée dans le can. *Cleros*, 1, § *Archiepiscopus*, 3, D. 21.

divine sont également susceptibles d'un développement prépotentiel de la puissance gouvernementale.

Or, l'ensemble de cette organisation, habituellement désignée sous le nom de *hierarchia jurisdictionis*, se relie en un tout harmonique, par la vertu du principe d'unité divine inhérent à l'Église. Du reste, sans un principe d'unité, pas d'agrégation posssible, De même donc que la société chrétienne, l'épiscopat en tête, se groupe harmonieusement autour d'un centre commun qui est le pape, ainsi chaque évêque, dans son diocèse, est aussi un centre d'unité pour tous les fidèles soumis à son sceptre pastoral. La prépondérance de certains siéges épiscopaux ne constitue point un morcèlement de cette admirable unité; elle la fortifie, au contraire, en formant aussi dans le corps des évêques des centres particuliers, produits par la vertu émanant du principe suprême d'unité qui plane sur toute l'Église, c'est-à-dire de l'action du souverain pontife. C'est comme un vaste ensemble de cercles concentriques distribués en une multitude de groupes, reliés entre eux par un cercle commun, le grand cercle de l'Église universelle, la suprématie du pontife romain. L'application de ce principe d'unité dans le sein même des circonscriptions diocésaines, distribuées en paroisses, ayant chacune son pasteur respectif, le généralise, et reproduit analogiquement l'organisation hiérarchique du corps épiscopal lui-même, chaque évêque, placé sur un degré plus éminent de la hiérarchie, formant le centre d'unité auquel aboutissent tous les siéges inférieurs qui lui sont subordonnés.

On peut assurément traiter de puérilité l'observation que fait à cet égard (1) le pseudo-Isidore, en disant que le nombre des évêques ainsi groupés autour d'un centre hiérarchique doit être de dix au moins, et de onze au plus; elle n'est pas cependant entièrement étrangère au véritable principe de la matière (2). Ce principe, saint Léon, parlant de

(1) Can. *Scitote*, 8, C. 6, q. 3.

(2) C'est ainsi que Grégoire le Grand charge saint Augustin de placer douze évêques sous chacun des deux archevêques d'Angleterre. *Greg. M.*, Epist., lib. XI, ep. 65 (tom. II, col. 1163).

l'unité de l'Église comme de la condition essentielle de sa prospérité et de sa gloire (1), l'énonce parfaitement en ces termes : « Même parmi les bienheureux apôtres, si tous « étaient égaux par le titre, il y avait des distinctions quant « à la puissance ; et bien qu'ils eussent tous été élus égale- « ment, il avait cependant été donné à l'un d'eux de s'éle- « ver au-dessus des autres. Ce type (forma) a produit les « divers degrés de suprématie existants parmi les évêques. »

Or, ce que saint Pierre était dans le cercle des apôtres, le souverain pontife doit l'être, comparativement, dans le cercle de ceux qui lui sont subordonnés. Le premier d'entre eux et le point central de l'unité, Pierre, avait non-seulement été établi pasteur suprême pour la garde des agneaux, mais le Christ lui avait dit expressément : *Pais mes brebis* (§ 16). Toutefois, chaque membre de l'épiscopat participe au souverain pastorat de Pierre ; car les évêques, eux aussi, sont établis pasteurs non-seulement d'agneaux, mais encore de brebis.

II. DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE LA HIÉRARCHIE PAR L'ÉGLISE.

§ LXVII.

A. *Institutions apostoliques.*

La règle fondamentale du développement historique de la constitution de l'Église avait été posée par Jésus-Christ dans les prescriptions qu'il avait données à ses disciples, et les dispositions réglementaires des apôtres étaient en harmonie avec cette règle ; il est facile de concevoir qu'il ne pouvait en être autrement ; par cette raison, elles présentent le plus haut intérêt (2).

(1) *Leon. M.*, Epist. 14, c. 12. V. supra § 24.

(2) *Lupoli*, Prælectiones juris ecclesiastici, vol. II, p. 243. — *Bianchi*, Dell potestà e della politia della Chiesa, tom. III, p. 133 sqq. — *P. d. Marca*, D concord. sacerdot. et imper., lib. VI, cap. 1, n. 5 sqq. (Edit. Par., t. II, p. 5

C'est l'apôtre saint Paul qui le premier fixera nos regards. A son départ pour la Macédoine (1), il laisse à Timothée le gouvernement de l'église d'Éphèse, et, peu après, il lui donne des institutions précises relativement aux sujets auxquels il peut conférer les ordres, y compris celui de l'épiscopat (2). Timothée se trouvait ainsi investi de la haute administration de l'église d'Éphèse et de ses environs; en conséquence, il avait naturellement sous son autorité les évêques qu'il ordonnait pour les placer à la tête des autres églises de l'Asie Mineure, et qui comprenaient, sans compter Éphèse, comme on le voit dans l'Apocalypse de saint Jean, six autres villes, pourvues de siéges épiscopaux (3). Aussi, saint Chrysostome n'hésite-t-il pas à dire que Timothée avait été installé évêque sur toute l'Asie Mineure (4). Saint Paul institue (5) de la même manière Tite évêque de Crète (6), et lui confie la mission de régler toutes les affaires ecclésiastiques de l'île et d'y instituer des prêtres, c'est-à-dire des évêques, dans chaque ville (7). Tite ne demeura pas toute sa vie sur le siége de Crète; mais, tout le temps qu'il l'occupa, les évêques de sa création reconnurent sa suprématie, et quand il les eut quittés, ils conservèrent cette même situation vis-à-vis de l'un d'entre eux (8).

Mais ce n'est pas seulement par ces actes administratifs que se révèle l'action organisatrice des apôtres; on la voit encore se manifester dans le mode habituel de leur correspondance. Saint Paul adresse ses Épitres tantôt à des pro-

sqq.) — *Selvaggio,* Antiquit. christ. lib. I, c. 20 (Edit. Mogunt., 1787, t. I, p. 380 sqq.) — *Usser,* De origine episc. et metrop., et De Asia Lydiana sive proconsulari. — *Beveridge,* Cod. can. vind. II, n. 12 (dans *Cotelier*, P. P. Apost., tom. II, p. 9). — *Devoti,* Jus. can. univ., cap. 10, § 5, not. 1, p. 201.

(1) 1 *Tim.*, I, 3.

(2) 1 *Tim.*, III.

(3) *Apoc.*, II, 1. — § 22 et 25.

(4) *Chrysost.*, Homil. in 1 Tim.

(5) *Euseb.*, Hist. eccles., lib. III, c. 4.

(6) *Tit.*, I, 5.

(7) *Chrysost.*, in h. l. τοὺς Ἐπισκόπους ἐνταῦθα φησί.

(8) *P. de Marca*, a. a. O., lib. I, c. 3, n. 2 (tom. I, p. 9).

vinces entières où se trouvaient plusieurs églises chrétiennes, aux Galates, par exemple, dont la capitale était Ancyre; tantôt, ce qui revenait au même, à la capitale d'une province; aux Corinthiens, pour toutes les églises de l'Achaïe; aux Thessaloniciens et aux Philippiens, pour les églises de Macédoine (1). N'est-ce pas une preuve que les apôtres considéraient toujours les diverses églises groupées autour d'une église principale d'où elles avaient dérivé organiquement, comme formant avec elle un cercle juridictionnel, et l'évêque de cette église principale comme le premier parmi les évêques des autres églises et le centre de leur unité (2)? Tertullien reconnaît cette prépotence lorsque, indiquant le moyen de connaître la tradition apostolique, il renvoie à des siéges épiscopaux déterminés, en disant : « Si vous habitez « près des confins de l'Achaïe, vous avez Corinthe; si votre « résidence est voisine de la Macédoine, Philippes; si vous « allez en Asie, Éphèse; en Italie, Rome (3). »

Mais, pour les églises apostoliques, on conçoit que celles où un apôtre avait établi son propre siége dussent avoir la prééminence sur toutes les autres. Il en fut d'abord ainsi de Jérusalem, qui avait eu pour évêque Jacques le Mineur (4) (§ 18). A plus forte raison devait-il en être de même des églises qui pouvaient se glorifier d'avoir pour évêque le prince des apôtres, comme Antioche, Rome et Alexandrie, cette dernière ville seulement d'une manière médiate (5). Ainsi donc, alors même que saint Pierre n'aurait pas consacré, par sa résidence dans l'Église romaine et par son glorieux martyre, la prééminence de cette église sur tous les autres siéges de la chrétienté, par cela seul qu'il en avait été

(1) *P. d. Marca*, a. a. O., n. 3, p. 10; lib. IV, cap. 1, n. 4, p. 59, n. 7, p. 60. — *Thomassin*, a. a. O., cap. 3, n. 3, p. 16.

(2) Vid. *Möhler*, Einheit der Kirche, p. 204-206.

(3) *Tertullian.*, d. præscr., c. 36.

(4) L'auteur ne parle ici que d'une prééminence d'honneur; car Jérusalem n'a jamais été métropole proprement dite, et n'a joui que d'un titre patriarchal purement honorifique. *Note du traducteur.*

(5) V. supra § 18 et 21, et infra § 69.

évêque, elle aurait pu prétendre à la suprématie sur toutes les autres églises qui n'avaient point participé à cette distinction. L'église de Jérusalem elle-même, si puissante à son origine et sitôt couverte de ruines, était dominée par les siéges épiscopaux qu'avait fondés le prince des apôtres.

L'évêque romain commande à tout l'Occident; l'évêque d'Alexandrie a dans son domaine toute l'Égypte, la Libye et la Pentapole; celui d'Antioche, la Syrie et toutes les contrées limitrophes qui, dans la constitution provinciale de Constantin, forment le diocèse d'Orient. Après les pasteurs de ces églises, viennent, sur un degré inférieur par le rang et la mesure dans laquelle ils participent à la puissance gouvernementale, les évêques de certaines églises apostoliques, notamment celui d'Éphèse, dont le siége a été sanctifié par le séjour de l'apôtre Jean et de la mère du Rédempteur; puis les évêques des églises qui sont devenues le centre de grands cercles juridictionnels, comme ayant été les principaux foyers de rayonnement dans la propagation des lumières évangéliques (1). Entre les pasteurs de ces églises et ceux dont les diocèses se groupaient pour ainsi dire autour de leur siége, comme une même famille autour de son chef, il existait des relations toutes personnelles qui s'étaient établies d'elles-mêmes dans l'ordre spirituel, ainsi que dans l'ordre de la nature les enfants étaient soumis à leur père longtemps avant que l'on eût formulé dans les lois le principe de la puissance paternelle (2).

Cette position prééminente de certains évêques à l'égard de certains autres, le langage ecclésiastique a pour l'exprimer diverses dénominations, entre autres celle de *patriarche;* mais une qualification dont l'usage est plus répandu, c'est celle de *métropolitain;* elle dérive de cette idée, que l'église où réside l'évêque ainsi dénommé est comme une mère pour les autres, d'où on a formé le mot *métropole*.

(1) *Tertullian.*, d. præscript., c. 20.
(2) *Lupoli*, a. a. O., p. 250, not. a.

Toutefois, dans les temps primitifs, les différents degrés de la hiérarchie, quoique bien distincts en eux-mêmes, ne l'étaient pas aussi strictement dans l'expression. C'est ainsi que le simple évêque était quelquefois appelé *patriarcha* (1), et même *papa* (2), et que le nom de métropolitain était donné généralement à tout évêque ayant autorité sur d'autres évêques (3). Plus tard, les qualifications elles-mêmes affectèrent un caractère technique, et les différents degrés de juridiction, dans toute l'étendue du domaine de l'épiscopat, vinrent se coordonner à la primauté papale dans l'ordre des *patriarches*, des *exarques*, des *primats*, des métropolitains ou archevêques, auxquels sont subordonnés, comme *suffragants* (4), les évêques dont la juridiction ne s'étend pas à d'autres siéges épiscopaux. Ce n'est que par exception qu'il existe des archevêques sans suffragants, et des évêques qui, sous le titre d'*exempts*, sont immédiatement soumis au pape sans relever d'aucun archevêque.

Néanmoins, longtemps avant que cette distinction eût revêtu des termes techniques, longtemps avant que l'Église eût confirmé formellement les droits de tels ou tels évêques sur d'autres évêques, cette distinction, ces droits étaient reconnus et pratiqués. Le concile de Nicée (5) mentionne comme une coutume déjà ancienne dans l'Église (Τὰ ἀρχαῖα ἔθη) la prééminence de l'évêque d'Alexandrie sur tous les évêques d'Égypte, de Libye et de la Pentapole. Or, tout ce qui constitue une *coutume*, dès le quatrième siècle, dans le langage ecclésiastique, ne peut avoir qu'une origine apostolique (§ 66).

On voit la forme constitutive de l'Église, développée d'après le type des relations hiérarchiques de Pierre avec

(1) *Socrates*, Hist. eccles., lib. V, cap. 8; *Valesius*, Annot., p. 60. — *Thomassin*, a. a. O., cap. 3, n. 14, p. 22. — *Devoti*, a. a. O., p. 204, not. 1.
(2) *Thomassin*, a. a. O., cap. 4, n. 1 sqq., p. 23, cap. 3, n. 4, p. 16.
(3) *Döllinger*, Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 1, Abth. 1, S. 343.
(4) *Capit.*, ann. 779, c. 1.
(5) *Conc. Nic.*, can. 6, § 69.

les apôtres, se produire de la manière la plus caractéristique dans les synodes. Conformément à ce type (1), les évêques de différents cercles se réunissaient, pour délibérer en commun sur les affaires de l'Église, auprès de celui d'entre eux qui était le centre de leur unité. C'est ainsi que vers le milieu du deuxième siècle, sur la convocation de Polycarpe, successeur de Timothée au siége d'Éphèse, les évêques de l'Asie Mineure se rassemblèrent auprès de lui comme auprès de leur pasteur immédiat (2).

Comme les évêques de qui émanaient ces convocations (c'était spécialement ceux des églises apostoliques dans le sens le plus rigoureux du mot) formaient les centres d'unité de tel ou tel cercle déterminé, les réunions qui en résultaient étaient plus ou moins nombreuses (3), selon le plus ou moins d'étendue du cercle. Il en fut ainsi jusqu'à l'époque où les besoins de l'Église exigèrent que tout l'épiscopat se réunît en assemblée générale, ce qui eut lieu pour la première fois, depuis les temps apostoliques, dans l'année 325 de l'ère chrétienne.

Cette institution des conciles est un des grands ressorts de l'organisation de l'Église, celui qui favorise et facilite le plus son action gouvernementale, comme moyen de centralisation. Chaque centre juridictionnel forme un point de ralliement pour le cercle tout entier, et toutes les fois qu'une partie de ce cercle menace de déserter l'unité, c'est surtout la force du foyer centralisateur qui doit faire obstacle à cette séparation. Or, toute contestation, spécialement en matière de juridiction, menace de porter atteinte à l'unité; lorsque le différend s'élève dans un cercle de juridiction, à l'évêque qui forme le centre de ce cercle appartient le droit de le vider; mais il cesse d'être compétent alors que le conflit qui met l'unité en péril s'étend à plusieurs cercles; dans ce cas, c'est au tribunal de Pierre qu'il faut en référer, à

(1) Act. Apost., XV, 6.
(2) *Euseb.*, Hist. eccl., lib. V, cap. 22. — *Bianchi*, a. a. O., vol. III, p. 142.
(3) *Thomassin*, a. a. O., cap. 3, n. 8, p. 18.

cette juridiction suprême que la loi divine a établie comme le centre commun de toute l'Église. Si d'autres centres d'unités, dont chacun représente, dans les limites de son cercle, la toute-puissance de Pierre, ont été institués par l'Église dans le développement historique de sa constitution, c'est afin qu'au premier danger menaçant l'ordre harmonique de la hiérarchie, le souverain tribunal de l'Église universelle ne fût pas obligé de s'ébranler, et tout le corps épiscopal, dans la nécessité de se réunir autour du successeur de Pierre. Il fallait que des tribunaux moins élevés, quoique émanant toujours de cette haute juridiction, pussent détourner le péril.

L'organisation métropolitaine, on le voit, n'est donc pas une simple hiérarchie d'honneur et de préséance, mais une véritable hiérarchie gouvernementale et judiciaire, impliquant des pouvoirs réels et déterminés; mais le droit de juger en dernier ressort dans les causes ecclésiastiques appartient au souverain pontife. Ce principe se proclamait de lui-même par son évidence avant de l'être comme axiome de droit ecclésiastique (1) par le synode de Sardique (345). Indépendamment des nombreux témoignages que les temps les plus reculés fournissent en sa faveur, et qui prouvent qu'à toutes les époques l'Église universelle a reconnu dans le pape l'arbitre suprême de la chrétienté en matière de juridiction (§ 22), ce principe se trouve explicitement consacré dans les règles fondamentales que le Christ a données à son Église par l'organisation hiérarchique du collége apostolique, organisation qui a pour base la prééminence de Pierre vis-à-vis des autres apôtres. Cette suprématie d'institution divine, « c'est, dit saint Léon, le type d'où découle la hiérarchie juridictionnelle des évêques (§ 66); » et il ajoute plus loin : « Il a été sagement pourvu à ce que tous les « évêques n'envahissent pas confusément le domaine de la

(1) *Thomassin*, a. a. O., cap. 3, n. 9, p. 19; cap. 17, n. 1, p. 57. — *Muzzarelli*, De auctorit. Rom. pontif., tom. I, p. 154 sqq. — *Com. de Gallenberg*, De appellationibus ad Rom. pontif. (Rom., 1768), p. 26 sqq.

« juridiction par des empiétements réciproques. On a voulu
« que dans chaque province il y eût un siége prédominant
« dont les décisions fussent une loi pour les autres siéges,
« et que dans les centres les plus considérables de popula-
« tion il y eût des pasteurs investis de pouvoirs plus éten-
« dus pour juger un plus grand nombre d'affaires, afin que
« l'action incessante de leur autorité imprimât un mou-
« vement continu à la direction de l'Église universelle et
« l'empêchât de sortir jamais du cercle de l'unité et de
« l'obéissance à son chef visible. »

C'est ainsi que le Sauveur a subordonné au prince des apôtres et à ses successeurs tout son royaume terrestre, le monde tout entier ; d'où est venue la coutume de désigner l'univers comme le diocèse du pape (§ 40), faute d'avoir un autre terme pour exprimer la sphère de sa puissance.

Du reste, le mot diocèse implique par lui-même une circonscription juridictionnelle ; on l'emploie, dans l'antiquité, comme beaucoup d'expressions ecclésiastiques, tantôt dans un sens et tantôt dans un autre (1). Ainsi, tandis que, dans l'Église orientale, la sphère juridictionnelle du patriarche et de l'exarque s'appelait *diocèse*, celle de l'archevêque *éparchie*, et celle de l'évêque *parochie*, dans l'Église d'Occident cette dernière dénomination désignait les cercles de juridiction confiés par l'évêque à tel ou tel prêtre ; le *diocèse*, c'était le cercle juridictionnel de l'évêque ; la *province*, celui de l'archevêque.

Toutes ces appellations techniques sont tirées de la division en provinces de l'empire romain, et nous ramènent à la question précédemment posée : — Dans quelle mesure les apôtres ont-ils consulté l'état des choses, les relations sociales particulières à leur siècle, dans l'organisation matérielle du royaume de J. C. ?

(1) *Thomassin*, a. a. O., cap. 3, n. 12, p. 20. — *Bianchi*, a. a. O., vol. IV, p. 27 sqq.

§ LXVIII.

b. *Influence des institutions juives et romaines.*

Les apôtres, marchant à la conquête du monde pour en faire le domaine de l'Église, rencontraient devant eux deux éléments principaux : le judaïsme et le paganisme. Les Juifs étaient dans l'attente d'un roi libérateur dont les armes victorieuses devaient briser la puissance oppressive du despotisme païen sous lequel ils gémissaient depuis longtemps, et les affranchir du joug de fer de la tyrannie romaine. Les Romains s'avançaient triomphalement dans la voie de domination universelle qui leur avait été tracée par la Providence, et à mesure qu'ils approchaient davantage du but qu'ils poursuivaient, ils semblaient s'éloigner aussi de plus en plus de la Divinité, en admettant dans le cercle de leur adoration les dieux multiples des peuples qu'ils avaient subjugués.

Les fils d'Israël, sur qui reposait la bénédiction d'Abraham, avaient en quelque sorte rempli tout l'Orient (1). Non-seulement la Palestine, mais l'Asie Mineure, la Syrie, l'Égypte, la Cyrénaïque, la Grèce et la Macédoine, étaient en grande partie peuplées de Juifs ; mais dans l'Occident, Rome seule (2), entre toutes les villes, renfermait un nombre considérable de familles de cette nation.

Quant aux Romains, ils étaient partout, ils remplissaient l'Orient et l'Occident ; leurs colonies avaient arboré sur tous les points du globe l'antique drapeau des Quirites, et leurs légions, quoique composées des débris hétérogènes de cent nationalités diverses, portaient d'un bout à l'autre du monde, en même temps que la puissance du nom romain, le génie de la civilisation romaine.

Malgré leur diffusion dans un grand nombre de contrées,

(1) *Bacchini*, De ecclesiasticæ hierarchiæ originibus, p. I, cap. 2, n. 2, p. 86 sqq.

(2) *Id.*, a. a. O., n. 5, p. 97, cap. 3, n. 2, p. 192.

parmi divers peuples différant entre eux de mœurs, d'institutions et de croyances religieuses, les Juifs étaient réunis par deux liens communs : un lien moral, l'unité du culte; un lien politique, la constitution des sanhédrins (1); un tribunal de ce nom était établi dans toutes les grandes villes, d'où il exerçait, sur tous les Israélites répandus dans les environs, une haute autorité qui se concentrait dans un magistrat supérieur appelé *Rabbin* et revêtu de divers pouvoirs monarchiques (2). Mais toutes ces juridictions particulières aboutissaient à un centre commun, au suprême sanhédrin de Jérusalem (3).

Les Romains avaient divisé tout l'*orbis terrarum* en provinces, et le *præses provinciæ*, en qualité de représentant de l'empereur, tenait sa cour dans les grandes cités qui portèrent dans le principe le nom de métropoles (4), et il recevait les ordres de Rome comme du centre d'unité de tout l'empire (5).

Les grandes cités étaient en même temps les siéges principaux du paganisme; c'est là que le culte des idoles se déployait dans sa plus grande magnificence et avec tous les prestiges de son sensualisme ; c'est là que la population des contrées voisines accourait en foule aux jours de solennités publiques, là aussi qu'était le centre des affaires (6).

Or, quelle fut l'attitude adoptée par les apôtres en présence de ces divers éléments ?

Sans s'arrêter aux dangers qui les menaçaient de toutes parts, ils se jettent intrépidement au milieu du tumulte des cités populeuses (7), et, avec la seule arme de la parole, mais d'une parole toute-puissante, « ces hommes d'obscure ori-

(1) *Selden*, De synedriis. — *Bacchini*, a. a. O., cap. 2, n. 18, p. 150 sqq., n. 19, p. 154 sqq., n. 20, p. 161 sqq. — *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, vol. III, p. 245. — *Walter*, Röm. Rechtsgesch., cap. 31, n. 36, p. 320.

(2) *Bacchini*, a. a. O., n. 21, p. 164.

(3) *Id.*, a. a. O., n. 15, p. 138, n. 16, p. 141.

(4) *Bianchi*, a. a. O., vol. IV, p. 17 sqq.

(5) L. *Præses.*, 4, *D.*, de offic. præsid. (1, 18).

(6) *Conc. Antioch.*, ann. 341, can. 9. — *Bianchi*, a. a. O., vol. III, p. 136.

(7) *Thomassin*, a. a. O., cap. 3, n. 2, p. 15.

gine, ces intelligences sans culture » fondent en peu d temps un nombre considérable d'églises. Devant un si mer veilleux spectacle, on éprouve, comme Eusèbe (1), le be soin de porter ses regards en haut pour chercher la caus d'un semblable phénomène, et on est forcé d'avouer que pour exécuter une si audacieuse entreprise, il a fallu né cessairement que les apôtres fussent secondés par une puis sance surhumaine et divine et assistés par celui qui leu avait dit : « Allez, et enseignez tous les peuples en mo nom! » Aussi était-il complétement indifférent à la réali sation de leur œuvre divine, que le terrain sur lequel il devaient fonder l'Église se trouvât plus ou moins propice cet établissement; le secours d'éléments juifs ou romains soit comme type d'organisation, soit comme condition d progrès, était aussi peu nécessaire au développement, sou une forme quelconque, de la constitution de l'Église, qu celui des anciens conseils amphyctioniques de la Grèce, l'institution parmi les évêques des assemblées synodales (2) Cette constitution se serait également fondée, sans fair aucun emprunt ni au judaïsme ni au paganisme. Elle aurai prospéré, elle aurait acquis le plein épanouissement de se principes hiérarchiques et disciplinaires, par sa propre forc et par la seule vertu de la promesse que son divin fondateu avait faite à l'Église.

Toutefois, sous l'inspiration de l'Esprit de sagesse qu Dieu leur avait communiqué avec la libre appréciation de circonstances au milieu desquelles ils jetaient les fondement de leur œuvre, les apôtres crurent devoir tenir compte d l'ordre de choses existant. L'organisation des sanhédrins et surtout l'autorité que ces tribunaux exerçaient sur le Juifs qui résidaient hors des grandes cités, aidaient puis samment au but de l'Église. La parole victorieuse du salu avait-elle réussi à fonder une église chrétienne dans le sei

(1) *Euseb.*, Præpar. evang., lib. III. — *Origen.*, adv. Cels., lib. I, c. 46. — *Möhler*, Einheit der Kirche, p. 15 sqq.

(2) *Möhler*, a. a. O., p. 210 sqq.

de l'église juive où les apôtres avaient été admis à prêcher la foi nouvelle? par là même un centre d'unité chrétienne se trouvait établi à la place d'un centre d'unité mosaïque, et, incidemment, l'autorité prépondérante de l'évêque préposé au siége de cette église se trouvait aussi instituée vis-à-vis de toutes les autres églises, ses filles, organiquement issues de son siége, et groupées, chacune avec son évêque particulier, dans le cercle juridictionnel de la métropole. Il est incontestable que les apôtres qui, déjà, avaient fondé à Jérusalem une église exclusivement composée de Juifs convertis, s'adressèrent d'abord principalement au peuple israélite; Pierre commença par lui son apostolat, et Paul lui-même, le grand docteur des gentils, opéra parmi ce peuple les premiers fruits de sa prédication (1). Nul doute donc qu'il ne faille tenir grand compte de l'état de choses en vigueur, à cette époque, dans la nation juive ; mais il ne faut pas le faire outre mesure; ce serait sortir de la vérité que de voir uniquement des éléments juifs dans l'organisation hiérarchique de l'Église (2). Les apôtres construisirent la salle des noces de l'Agneau avec tous les matériaux qui leur parurent pouvoir être mis en œuvre, et ils firent aussi des emprunts aux institutions romaines (3). L'union de toute la province avec les métropoles, la prépondérance de ces dernières sur les contrées circonvoisines devaient aussi exercer une puissante influence sur la propagation du christianisme (4). Les apôtres fondèrent dans ces grandes cités les

(1) *Bacchini*, a. a. O., cap. 3, n. 12, p. 234, n. 16, p. 251.

(2) L'ouvrage de *Bacchini* a le mérite incontestable d'avoir fixé l'attention sur l'importance du rôle de l'élément juif, dans la propagation du christianisme. Toutefois il a le tort de ne tenir aucun compte de l'élément romain, et d'exagérer l'action de l'élément juif. Parmi les écrivains qui se sont prononcés contre lui, nous citerons spécialement *Bennettis*, Privil. S. Petri, tom. IV, p. 107. *Cabassut* et beaucoup d'autres, se jetant dans une exagération contraire, rattachent toute l'économie de l'organisation de l'Église à la constitution provinciale romaine. *Cabassut*, Notitia eccles. sac. II, diss. 14, de provinc. eccles., p. 51.

(3) *Lupoli*, a. a. O., p. 206.

(4) *Chrysost.*, Homil. 37, in Acta Apost. XXVII. — *Berardi*, Comment. in jus eccles., tom. I, p. 102 sqq.

églises-mères qui devaient centraliser les autres églises d'u rang inférieur, et ce fut plus tard une règle invariable dan la catholicité, de ne pas établir de siége épiscopal dans d petits centres de population (1).

Les évêques qu'ils instituèrent dans ces chefs-lieux pro vinciaux méritaient par conséquent, sous tous les rapport le titre de métropolitains (2); aussi, *métropolitain* et *apo tolique* étaient alors des qualifications synonymes (3 Cependant, les siéges métropolitains ne suivaient pas tou jours ceux des métropoles romaines; la constitution provi ciale n'avait fait que frayer la voie à l'établissement de c centres ecclésiastiques, en facilitant la formation, sur un plus grande échelle, d'églises dotées des mêmes préroga tives. Le développement progressif de ces institutions e naturellement pour effet de rendre chacune des métropol apostoliques, métropoles de métropoles, les filles d'u même mère enfantant à leur tour d'autres filles.

Quelque intime que fût le rapport dans lequel la consti tution de l'Église était entrée avec la constitution provin ciale romaine, il n'allait pas cependant jusqu'à établ entre elles une solidarité tellement étroite (4) que l modifications apportées dans les conditions organiques c celle-ci dussent nécessairement réagir sur la première (5 Sauf quelques rares exceptions, l'organisation de l'Églis une fois assise sur des bases régulières, s'y fixa invariabl ment, sans s'inquiéter des changements opérés par les em pereurs dans la constitution de leur empire. Il est vrai q le concile d'Antioche de l'année 341 posa en principe q les évêques d'une même province devaient reconnaît

(1) *Conc. Laod.*, can. 57. (Can. *Non debere*, 5, D. 80.) — Can. *Illud*, 4, cit. (*Leo M.*), § 74.

(2) *Casatis*, Vindiciæ jur. eccles., p. 145.

(3) *Bacchini*, a. a. O., cap. 3, n. 25, p. 289.

(4) C'est ainsi, par exemple, que l'Asie comptait dix circonscriptions poli ques et onze diocèses ecclésiastiques; la même différence existait dans le Po *Bennettis*, a. a. O., p. 190.

(5) *Bennettis*, a. a. O., p. 111.

comme leur supérieur hiérarchique celui d'entre eux qui avait son siége dans la métropole ; mais cette disposition ne changeait en rien la constitution en vigueur, elle ne faisait que la confirmer (1). Du reste, nul n'ignore que de tout temps l'Église d'Orient se distingua de celle d'Occident par sa condescendance pour la puissance temporelle (2). Quoi qu'il en soit, Alexandre, patriarche d'Antioche, ayant demandé à Innocent I[er] si, à chaque fois que l'empereur divisait en deux une province, ce dédoublement devait amener aussi la formation de deux provinces ecclésiastiques, cette question parut toute nouvelle; et la réponse du pape fut, qu'il ne convenait pas de transformer l'Église de Dieu au gré des variations des exigences temporelles (3). Conformément à ce principe, des contestations s'étant élevées entre les évêques de Bérut et de Tyr et entre ceux de Nicomédie et de Nicée (4), à l'occasion de nouvelles organisations provinciales, le concile de Chalcédoine décida que les évêques ne devaient, en aucun cas, se permettre d'appliquer à l'Église les changements de circonscriptions séculières (5). Cette décision porte entièrement l'empreinte du véritable esprit de l'Église; les circonscriptions diocésaines n'ont pas, en effet, le caractère d'une division artificielle, mais elles sont le seul résultat du développement organique de l'Église; ce n'est pas le territoire qui fait le diocèse (6), mais l'évêque autour duquel s'est rassemblé le troupeau des fidèles comme autour du successeur des apôtres. Il n'y aurait donc que des considérations puissantes, graves, décisives, qui pussent déterminer l'Église à modifier sa constitution par suite de changements survenus dans les institutions civiles; c'est seulement à l'époque de leur fondation, que les diocèses

(1) *Conc. Antioch.*, ann. 341, can. 9. (Can. *Per singulas*, 2, C. 9, q. 3.)

(2) *Bacchini*, a. a. O., n. 27, p. 295.

(3) *Innoc. I*, P. Epist. 24, c. 2, ad *Alex. Antioch.* (*Coustant*, Rom. Pontif. Ep., col. 852.) Nicolaus I, in Can. *Lege*, 1, D. 10.

(4) *Bianchi*, a. a. O., vol. IV, p. 95.

(5) *Conc. Chalc.*, ann. 451, can. 12. (Can. *Pervenit*, D. 101.)

(6) Can. *Licet*, 5, C. 16, q. 3 (*Gelas.*)

pouvaient être délimités sur le modèle des circonscription territoriales.

Nous avons démontré ce fait au sujet des emprunts qu l'Église fit, à son origine, à l'institution des sanhédrin juifs, ainsi qu'à la constitution provinciale romaine. L pseudo-Isidore nous fournit encore une autre circonstanc de cette appropriation : il fait expliquer à Lucius Ier (1) et plus explicitement encore à Clément Ier (2), l'organisa tion du régime métropolitain ; et il résulte de leur témoi gnage, que saint Pierre aurait pris pour base, dans cette or ganisation, la hiérarchie sacerdotale du culte païen, insti tuant des patriarches et des primats dans les grandes ville où siégeaient les pontifes du paganisme (*primi flamines*) dans les métropoles, des archevêques, à la place des *archi flamines*, et dans les cités moins importantes, de simple évêques (3). Sans doute l'organisation métropolitaine n'ava pas besoin, pour se fonder, des institutions religieuses d paganisme ; les citations amoncelées dans Gratien relative ment à cette question, ne sont qu'un pompeux échafaudag une œuvre de pur caprice ; néanmoins, il y a, dans la ver sion du pseudo-Isidore, une idée qu'il ne faut pas entière ment rejeter. Les institutions romaines avaient favoris le triomphe de l'Église ; aussitôt que l'étincelle de la vé rité avait jailli dans leur sein, elle se répandait comm un flot de lumière et de flammes dans tout le cercle ter ritorial auquel ces institutions communiquaient le mouve ment et la vie : pourquoi l'Église n'aurait-elle pas employ comme instrument de sa victoire la constitution religieuse presque entièrement sécularisée, de l'empire romain ? O sait (4) qu'il était assez ordinaire, dans les temps du pa ganisme, de voir plusieurs villes former une associatio pour la célébration des fêtes païennes (τὸ κοινὸν) ; on sai

(1) Can. *Urbes*, 1, D. 89.
(2) Can. *In illis*, 2, D. cit.
(3) *Thomassin*, a. a. O., cap. 34, n. 13, p. 248.
(4) *Walter*, Römische Rechtsgeschichte, c. 31, p. 318, note 28.

aussi que le pontife suprême de chaque province, ayant son siége dans la métropole, empruntait son titre au nom de cette province, s'appelant, celui-ci *Asiarcha*, celui-là *Bythiniarcha*, et ainsi de suite pour les autres provinces. Il était tout naturel que les peuples de la gentilité récemment conquis au christianisme, habitués qu'ils étaient à voir les mystères de leur ancien culte se célébrer dans certains lieux consacrés par un usage immémorial, vissent avec un sentiment de plaisir bien concevable les pontifes du christianisme offrir dans ces mêmes lieux le très-saint sacrifice de l'Agneau sans tache. Ce qui est d'ailleurs hors de doute, c'est la transformation du Panthéon de la vieille Rome dont l'Église a fait un temple dédié au vrai Dieu, et en des temps moins reculés, par exemple, à l'époque de la conversion des Germains (1), la christianisation, sur les ruines du paganisme, de l'appareil extérieur de ses fêtes publiques et des traditions populaires. N'aurait-elle pas imité en cela l'usage primitif des temps apostoliques ?

II.

DES DIVERS DEGRÉS DE LA HIÉRARCHIE DANS SON DÉVELOPPEMENT POUR LA ROYAUTÉ.

A. Ordre de l'épiscopat.

I. LES PATRIARCHES.

§ LXIX.

a. *Des trois patriarchats primitifs fondés par Pierre : Rome, Alexandrie et Antioche.*

Considéré au point de vue de son épanouissement hiérarchique, l'*ordre de l'épiscopat*, pour parler comme Isidore de Séville (2), *est quadruple.* Il présente quatre degrés ascendants

(1) *Phillipps*, Deutsche Geschichte, vol. I, p. 642.
(2) Can. *Cleros*, 1, § *Ordo*, 1, D. 21.

où ceux de ses membres qui y sont élevés par le dépositaire de la primauté, se trouvent plus rapprochés de ce point culminant de toute puissance ecclésiastique. La primauté, prise en elle-même, ne forme, sous ce rapport, non plus que sous aucun autre, un degré particulier. Il n'en est pas ainsi de l'épiscopat, qui figure d'une manière distincte dans cette gradation.

Mais tous ces pouvoirs, toutes ces dignités, qui font la distinction des évêques entre eux, Dieu les a réunis dans une même main, sur une même tête, en instituant un évêque au-dessus de tous les évêques, un trône au-dessus de tous les trônes. De même qu'un roi temporel peut être, tout à la fois, duc, prince et comte, sans que sa dignité de roi en soit amoindrie (1); ainsi, le lieutenant royal de Jésus-Christ est en même temps patriarche, exarque, métropolitain, évêque. Comme évêque, il a Rome pour diocèse; comme métropolitain, sa province se compose, suivant les époques, de telle ou telle partie de l'Italie (2); il est, comme exarque, établi sur toute la péninsule italique; son patriarchat, c'est tout l'Occident (3). Quelle qu'en soit l'éminence, ces dignités sont aussi l'apanage d'autres évêques; mais dans ceux-ci elles n'existent que par voie d'écoulement, tout ce qui élève un évêque au-dessus d'un autre évêque dérivant, non de l'épiscopat, mais uniquement et essentiellement de la primauté (§ 66); d'où il résulte que l'on doit considérer Pierre comme la source de tous les droits suréminents attachés au patriarchat, à l'exarchat et à la dignité métropolitaine (4). Aussi l'Église primitive rattachait-elle immédiatement à la personne du prince des apôtres la puissance métropolitaine dans sa plus haute expression, le *patriarchat*.

Les évêques revêtus de cette dignité sont ceux des trois

(1) *Daude*, Majestas hierarchiæ eccles., tom. I, cap. 3. n. 4, p. 188 sqq.

(2) *Bened. XIV*, d. synod. diœc., lib. II, cap. 2, n. 3.

(3) *Hallier*, de sacris electionibus et ordinat., p. III, sect. 5, cap. 4, art. 3, § 1, p. 60.

(4) Can. *Omnes*, 1, D. 22 (*Nicol.* II).

plus grandes métropoles de tout le monde chrétien : *Rome*, *Alexandrie* et *Antioche* (1), érigées en siéges apostoliques, principalement, comme ayant été fondées ou administrées par l'apôtre saint Pierre. Ainsi, le patriarchat, rattaché à la primauté par l'érection de Rome elle-même en siége patriarchal, se rapporte immédiatement à elle, y puise toute sa force, et c'est en conséquence de ce rapport, de cette relation immédiate, que les trois plus hautes personnifications de la puissance ecclésiastique ont été établies comme les principaux centres du futur développement de l'organisme hiérarchique (2). Voilà précisément pourquoi, dans les siècles subséquents, en se rapportant à l'origine du véritable patriarchat de la nouvelle alliance, on ne reconnaît encore que ces trois évêques comme patriarches véritables et proprement dits (3).

Dès la plus haute antiquité, les papes ont reconnu les évêques d'Alexandrie et d'Antioche comme successeurs de Pierre conjointement avec le pontife romain. Grégoire le Grand écrit à Eulogius d'Alexandrie (4) :

« Il a été dit à Pierre : Je te donnerai les clefs du royaume « des cieux; fortifie tes frères, pais mes agneaux... Ainsi, « quoiqu'il y ait plusieurs apôtres, sur le siége de Pierre « réside la souveraine autorité pour l'exercice du pouvoir « suprême, et ce siége, érigé en trois endroits différents, ne « forme qu'un seul et même centre de puissance, personnifié « dans un seul et même pontife. Pierre a élevé à l'honneur « suprême de la souveraineté le siége qui a eu la gloire de « le posséder jusqu'à la fin de sa vie; il a illustré le siége « qu'il a gouverné médiatement par son disciple; il a affermi

(1) *Cortesius*, de itinere Romano S. Petri, lib. II, p. 175.

(2) *Hurter*, Innocent. III, vol. III, p. 177.

(3) *Nicol. I, P.*, Responsa ad Bulgaror. consulta, cap. 92 : Desideratis nosse, quot sint veraciter Patriarchæ? veraciter sunt Patriarchæ, qui sedes apostolicas per successiones pontificum obtinent, Romanam videlicet, Alexandrinam et Antiochenam.

(4) *Gregor. M.* Epist., lib. VII, cap. 40 (tom. II, col. 887). — *Thomassin*, Vetus et nova eccles. discipl., p. I, lib. I, cap. 9, n. 2 (tom. I, p. 75).

« celui qu'il a occupé lui-même pendant sept ans, avec l'in- « tention de porter ses pas dans une autre contrée. C'est « pourquoi le siége sur lequel, par l'effet de l'autorité di- « vine, sont maintenant assis trois successeurs de l'apôtre, « étant le siége d'un seul pontife, je m'approprie le bien « que j'apprends de vous, comme vous êtes en droit vous- « même de vous approprier ce que vous pouvez supposer « de bien en moi. »

Près de deux siècles plus tôt, Innocent I[er] déclarait que l'évêque d'Antioche devait être considéré non-seulement comme premier pasteur d'une province, mais encore comme évêque de tout un diocèse (1). Le concile de Constantinople (380), se référant, comme le pape précité, au décret du concile de Nicée, avait fait la même déclaration concernant les évêques d'Alexandrie et d'Antioche (2). L'autorité métropolitaine de ces évêques, qu'aucune autre puissance n'égale, ne repose donc pas sur les fausses Décrétales d'Isidore (3) ; il serait plus naturel d'admettre, avec un ancien historien ecclésiastique (4), que c'est le concile de Constantinople qui a fondé cette suprématie des trois siéges institués par le prince des apôtres ; mais ce serait encore là une erreur ; car déjà le premier concile œcuménique avait confirmé l'*ancienne coutume* (§ 64), et formellement reconnu la préséance, depuis longtemps existante, d'Alexandrie et d'Antioche, en les mettant sur un même degré hiérarchique (ἐξουσία) avec le siége de Rome (5), abstraction faite de la primauté.

(1) *Innoc. I, P.*, Epist. 24, ad Alexandr. Antioch. (dans *Coustant*, Rom. Pontif. Ep., col. 851). — Revolventes itaque auctoritatem Nicænæ synodi, quæ una omnium per orbem terrarum mentem explicat sacerdotum, quæ censuit de Antiochena ecclesia cunctis fidelibus, ne dixerim sacerdotibus, esse necessarium custodire, qua super diœcesim suam prædictam ecclesiam, non super aliquam provinciam recognoscimus constitutam.

(2) *Conc. Const. I*, ann. 380, can. 2. Κατὰ τοὺς κανόνας τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν· τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν ἀνατολὴν μόνον διοικεῖν· φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ.

(3) *Devoti*, Jus canon. univ., tom. I, cap. 10, § 5, not. 2, p. 201.

(4) *Socrat.*, Hist. eccles., lib. V, cap. 8.

(5) *Thomassin*, a. a. O., cap. 3, n. 5, p. 17.

On sait à combien d'interprétations contraires a été soumis le canon du concile de Nicée (1) relatif à cette question. Tandis que les uns ont voulu y voir la fondation de la primauté du pape, les autres en ont tiré des arguments contre cette même primauté; ceux-ci y trouvent l'extension de l'autorité papale sur toute la terre; ceux-là, sa limitation à quelques provinces, dites suburbaines (2), qui, d'après l'opinion de certains canonistes, ne doivent pas s'étendre au delà d'un rayon de cent milles autour de la ville de Rome. Quelques-uns veulent absolument restreindre la portée de ce canon à l'ordination des évêques; plusieurs autres prétendent qu'il s'applique à l'administration ecclésiastique en général; enfin, il est encore deux opinions contendantes : la première voit exclusivement dans ce décret des dispositions réglementaires du pouvoir métropolitain, dans le sens actuel du mot (3); tandis que, d'après les partisans de la seconde, il n'aurait d'autre objet, d'autre portée, que de reconnaître les prérogatives des évêques de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche (4).

(1) *Conc. Nic.*, can. 6. Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο συνηθές ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις· καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε, μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον. — *Gratian.* Can. Mos antiquus, 6, D. 65; Can. Illud, 8, D. 64. — *Berardi*, Gratiani can. genuin., p. I, p. 72.

(2) *Saumaise*, Epistola de ecclesiis suburbicariis, 1620. — *Sirmond*, Censura conjecturæ anonymi de suburbicariis regionibus et ecclesiis, *et* Adventoria de ecclesiis suburbicariis. — *Salmasius*, Eucharisticon pro adventoria. — *Sirmond*, Propempticon de suburbicariis.

(3) *Beveridge*, Pandectæ Canonum, tom. II, p. 54. — *Launoi*, de recta Nicæni can. VI intelligentia.

(4) *Valesius*, Observat. ecclesiast. in Socrat. et Sozomen. lib. III, c. 1 sqq., p. 188 sqq. — *Schelstrate*, Antiquitas-Ecclesiæ, tom. II, diss. 6, de jure Patriarchatus Romani, p. 409 sqq. — *Dartis*, de ordinib. et dignit. eccles., Paris., 1648, lib. III, c. 1 sqq., p. 118 sqq. — *P. d. Marca*, de concordia sacerdot. et imper., lib. I, c. 3, p. 9. — *Thomassin*, a. a. O., cap. 3, p. 18. — *Natal. Alexander*, Hist. eccles., sæc. 4, diss. 20, tom. VII, p. 520 sqq., p. 533 sqq. — *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, vol. III, p. 120

Il est vrai que ce canon ne peut pas être invoqué comme un titre spécial en faveur de la suprématie du pape (1); il ne traite pas de la primauté, qui, d'ailleurs, n'avait pas besoin de la reconnaissance du concile (2). Il n'a donc aucun rapport particulier à l'extension de la puissance papale sur toute la terre; mais il n'a pas davantage l'intention de limiter cette puissance dans telle ou telle province. Cette idée n'apparaît que plus tard dans des commentaires qui sont bien loin d'avoir une valeur dogmatique. Le canon ne parle pas non plus exclusivement de l'ordination des évêques; seulement il la comprend dans l'énumération des priviléges qu'il reconnaît à ces évêques. Le concile de Nicée avait, en effet, un motif tout actuel pour rendre le décret dont il est ici question, dans les ordinations incompétentes que s'était permis de faire Mélétius, évêque de Lycopolis en Thébaïde, subordonné à l'évêque d'Alexandrie (3). Le concile se prononçait contre la violation des droits métropolitains de celui-ci; mais, et c'est là précisément la grande question, quels étaient ces droits métropolitains? Faut-il entendre exclusivement par là les droits qui, dans le sens actuel du mot, constituent la puissance métropolitaine proprement dite; ou bien le canon avait-il eu en vue les droits de ces métropolitains (4) qui commandaient juridictionnellement à d'autres églises métropolitaines, et qui, depuis le cinquième siècle, où Léon le Grand fut salué de ce titre par le concile de

sqq.; vol. V, p. I, p. 41 sqq. — *Chr. Lupi,* Synod. general., tom. I. *Conc. Nic.*, can. 6, p. 244 sqq. — *Catalani,* Concilia œcum. ibid., tom. I, p. 78 sqq. — *Lupoli,* Prælectiones jur. eccles., tom. II, p. 257 sqq. — *Devoti,* Jus can. univ., tom. I, cap. 10, § 6, p. 203. — *Bennettis,* Privil. S. Petri, vol. IV, p. 63. — *Van Espen,* Scholia in Can. Nic., p. 75. — *Bened. XIV,* de syn. diœc., lib. II, cap. 2, n. 2.

(1) *Berardi,* Gratiani canon. genuini, p. I, p. 73.

(2) Can. Quamvis, 3, D. 21 (*Gelas.*, ann. 494).

(3) *Chr. Lupi,* Dissert. procem. posthuma de Meletii et Arii personis, moribus et erroribus (Opp., tom. I, p. 1), cap. 8, p. 37.

(4) *Van Espen* le reconnaît lui-même, en un sens, dans le passage suivant: Verum jus illud quid in ordinariis et communibus metropolitis ad unam provinciam restringitur, id ex antiqua consuetudine episcopo Alexandrino competebat per plures provincias, nimirum Ægyptum Libyam et Pentapolim.

Chalcédoine (1), sont désignés sous le nom de patriarches ?

Le concile de Nicée reconnaît qu'à l'évêque d'Alexandrie appartient le droit de suprématie et de préséance sur tous les évêques de Libye, d'Égypte et de la Pentapole ; et, comme pour mieux retracer cette situation suréminente, il lui donne pour terme de comparaison celle de l'évêque de Rome à l'égard des églises qui lui étaient subordonnées. Rome étant en quelque sorte la source d'où étaient issus tous les autres évêchés d'Occident (2), un droit primitif avait soumis tous ces évêchés à l'évêque de Rome, qui non-seulement exerçait sur eux la juridiction générale de chef de l'Église, mais qui, en qualité d'évêque de la métropole d'Occident, les rattachait encore à son siége par des relations immédiates. Au commencement du quatrième siècle, on voit déjà les Pères du concile d'Arles (314) proclamer l'existence de ce patriarchat d'Occident, en désignant le pape comme celui de tous les évêques qui occupe le plus grand diocèse (3). Saint Basile appelle le pape le coryphée des évêques d'Occident (4); dans un autre passage, il reconnaît en lui le chef de l'Église universelle (5), et saint Jérôme distingue nominativement dans ses écrits les trois patriarches de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche (6).

Mais la juridiction de l'évêque de Rome ne s'étendait pas seulement sur l'Europe occidentale, elle comprenait encore l'Illyrie et toute l'Afrique (7). Toutefois, nous ne devons pas

(1) *Conc. Chalc.*, act. 1. Λέοντος πολλὰ τὰ ἔτη, πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη. — *P. d. Marca*, a. a. O., lib. I, cap. 3, n. 5, p. 10. — *Noris*, Diss. hist. de syn. quinta, cap. 10, p. 64.

(2) *Innoc. I, P.*, Epist. 25, c. 2, ad Decent. Eugub. (dans *Coustant*, col. 856.

(3) *Synodic. Conc. Arel.*, ann. 314 : Placuit a te, qui majores diœceses tenes, etc. — *Bennettis*, a. a. O., p. 59.

(4) *Basil.*, Ep. 10, ad Euseb.

(5) *Id.*, Ep. 77, ad Damasum.

(6) *Hieron.*, Ep. ad Marcum. — Adv. Vigilantium, cap. 1. — *Bennettis*, a. a. O., p. 70. — *Devoti*, Instit. jur. can., tom. I, lib. 1, tit. 3, § 32, p. 203.

(7) *Innoc. I, P.*, Epist. 25, cit. — *Le Quien*, Oriens christianus, tom. II, Diœc. Illyr., n. 6 sqq., col. 13 sqq. — *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 144 sqq.

omettre de dire que l'existence d'un patriarchat pour l'Église d'Occident (1) a été mise en doute, et qu'il est une opinion aux yeux de laquelle la désignation de l'évêque de Rome, sous le titre de patriarche, ne serait précisément qu'une locution empruntée à l'Église orientale. Cette opinion, rien ne la justifie; les témoignages que nous avons produits (notes 4 et suivantes), le sentiment d'Isidore (2), celui des papes eux-mêmes (3), nous paraissent plus que suffisants à rendre tout doute impossible à cet égard.

Le grand éloignement qui séparait plusieurs évêchés des contrées occidentales du centre de la puissance ecclésiastique avait (4), depuis longtemps, obligé les papes à déléguer à quelques évêques de ces mêmes contrées, et dans un cercle territorial déterminé, le droit inhérent au siége romain d'ordonner de nouveaux évêques (5). Par suite de cette délégation, l'évêque de Rome n'exerçait pas directement ce droit dans toute l'étendue de son patriarchat, mais dans un cercle beaucoup plus restreint. Or, le parallèle que le concile de Nicée établit entre les deux évêques d'Alexandrie et de Rome, auxquels il ajoute encore celui d'Antioche, ne serait exact, d'abord au point de vue général, qu'autant qu'on

— *Bennettis*, a. a. O., p. 23 sqq., p. 220 sqq. — *Gualco*, de Romano Pontifice, tom. II, p. 155. — *Dartis*, a. a. O., cap. 5, p. 127, §. 72.

(1) *Walter*, Kirchenrecht, § 155, p. 335.

(2) Can. Cleros, 1, § Patriarcha, 2, D. 21.

(3) Ep. ad Natal. Salon., § 70, note 14. Cap. Inter quatuor, 8, X, de major. et obed. On excipe de ces passages contre le titre de patriarche de l'évêque de Rome, parce qu'il n'y est fait mention que de quatre patriarchats, y compris ceux de Constantinople et de Jérusalem. Mais il n'est question ici de la subordination de ces patriarchats, qu'au point de vue de leur subordination au saint-siége, et ainsi le pape parle dans ces passages, non comme patriarche, mais comme chef de l'Église.

(4) *Hallier*, a. a. O., p. 74, § 72.

(5) *P. de Marca*, a. a. O., lib. I, c. 5, p. 19. — *Lupoli*, a. a. O., p. 261. — *Bianchi*, a. a. O., tom. III, p. 141 sqq.; tom. IV, p. 282; tom. V, p. I, p. 67 sqq. — *Thomassin*, a. a. O., cap. 8, n. 14, p. 73. — *Nat. Alexander*, a. a. O.: Sed aliud est jure aliquo semper non uti, aliud jus illud non habere. — *Bacchini*, de eccles. hierarch. orig, p II, n. 1, p. 314. — *Gualco*, a. a. O., p. 151. — *Gerdil*, de sacri regiminis ac pontif. prim. jure (Opp., tom. XI, p. 281), note 47.

mettrait l'Occident tout entier d'un côté de la balance, et de l'autre l'Égypte, la Libye et la Pentapole ; puis, au point de vue particulier de l'exercice du droit d'ordination, qu'à la condition d'établir aussi un rapport d'équivalence entre le cercle juridictionnel de l'évêque d'Alexandrie et ce cercle restreint dans lequel s'exerçait alors le droit d'ordination de l'évêque de Rome. Les commentateurs du concile, se plaçant à ce dernier point de vue, se sont évertués à déterminer ce cercle d'une manière précise. Rufinus, prêtre d'Aquilée, dont nous reproduisons simplement l'opinion, abstraction faite de ses sentiments hostiles à la puissance du pape (1), croit avoir rencontré la véritable étendue de ce cercle, en lui assignant pour limites les églises suburbaines, qui, à raison de leur situation vis-à-vis de l'évêque de Rome, constituent, d'après lui, le diocèse du pape, équivalent à l'Égypte et aux autres contrées formant, sous le même rapport, le diocèse de l'évêque d'Alexandrie (2).

Cette solution ne fait que reculer la difficulté ; car il reste à résoudre ce que Rufinus entend par ces mots : *villes suburbaines*.... Faut-il comprendre dans cette acception, comme on l'a fait ultérieurement, les provinces désignées sous le nom de suburbaines ? A cela, il n'est qu'un obstacle (3) ; mais il est assez sérieux pour qu'on s'y arrête : c'est qu'au temps du concile de Nicée, la division de l'Italie en dix-sept provinces, d'après laquelle dix de ces provinces étaient soumises au *vicarius Urbis*, et les sept autres au *vicarius Italiæ*, n'avait pas encore été faite (4). Il faudrait donc admettre que Rufinus a transporté dans le canon du concile de Nicée la manière de voir particulière au temps où il vivait (5). Or, il est

(1) *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 372.

(2) *Rufin.*, Aquil. Presb. Hist. eccles., X, 6 : Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur ; ut vel ille Ægypti, vel hic suburbicariarum ecclesiarum sollicitudinem gerat.

(3) *Walter*, a. a. O., § 155, note i.

(4) *Bacchini*, a. a. O., p. II, n. 5, p. 325. — *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 258.

(5) *Bacchini*, a. a. O., p. II, n. 16, p. 369 ; n. 17, p. 372. — *Bianchi*, a. a. O., p. 251.

matériellement impossible de supposer que telle ait été la pensée du concile, attendu que, non-seulement à l'époque de sa célébration, mais même un siècle plus tard, le droit d'ordination de l'évêque de Rome n'avait pas encore été limité aux provinces suburbaines (1). Par conséquent, si l'évêque Rufinus n'a pas été induit en erreur, l'expression d'églises suburbaines doit avoir un autre sens que celle de provinces suburbaines, et désigner d'une manière absolue, sans avoir égard à la division politique, les églises immédiatement placées sous la juridiction de l'*episcopus urbis* ou *urbicus* (2).

Cela posé, il y a deux manières de résoudre la question qui nous occupe. On peut admettre que le pape exerçait lui-même, sans intermédiaire (3), le droit d'ordination dans ces provinces dites suburbaines, ou bien que Rufinus, dans le passage dont il s'agit, n'a pas entendu parler exclusivement du droit d'ordination, mais désigner seulement en termes généraux, comme l'a fait le concile de Nicée, les provinces italiennes qui relevaient du siége romain (4). Toutefois, si, contrairement à cette dernière hypothèse, le commentaire de Rufinus avait en vue le parallèle des droits d'ordination entre les siéges apostoliques, nous ferions observer que, dans le ressort juridictionnel de l'évêque d'Alexandrie, composé de plusieurs provinces, il y avait aussi des métropolitains; et cependant, cet évêque, au témoignage d'Épiphane, avait la haute direction des affaires ecclésiastiques de toutes les provinces comprises dans son patriarchat (5), et faisait, notamment, toutes les ordinations d'évêques (6). Cet état de choses, nous le retrouvons d'ailleurs dans le grand diocèse d'Antioche; on en voit une preuve dans la

(1) *Bennettis*, a. a. O., p. 115 sqq.

(2) *Paulin.* Epist. 2. — *Optat. Milev.*, lib. I. — *Bennettis*, a. a. O., p. 64.

(3) *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 273.

(4) *Alex. Aristen.* (Pand. Canon., tom. I, p. I, p. 61) : Super Ægyptum, Libyam et Pentapolim Alexandrinus episcopus potestatem habeat, et Romanus super Romæ subjectos : item Antiochenus, aliique super suos.

(5) *Epiphan.*, Hæres. hær. 68.

(6) *Devoti*, Jus canon. univ., tom. I, cap. 10, § 6, n. 2, p. 203.

plainte portée par le patriarche d'Orient à Innocent I[er], contre le métropolitain de Chypre, qui s'était soustrait à sa suprématie et fait sacrer par les autres évêques de l'île. L'affaire ayant été également soumise au concile d'Éphèse, les membres de cette sainte assemblée se prononcèrent pour l'indépendance de Chypre vis-à-vis d'Antioche, à moins, ajoutaient-ils, comme l'avait fait le sixième canon du concile de Nicée, évidemment présent à leur esprit, que l'évêque de cette dernière ville pût invoquer en sa faveur la *vieille coutume* (1).

De cette décision surgit une question qui nous ramène à notre point de départ : l'évêque de Rome ordonnait-il aussi les métropolitains et leurs suffragants dans un cercle spécialement affecté à sa juridiction ? — L'affirmative ne saurait être douteuse (2), et par conséquent, bien que le concile de Nicée eût principalement en vue le droit d'ordination, il était complétement exact d'établir un rapport parallélique entre Rome et Alexandrie ou Antioche. La justesse de ce rapport ressort avec encore plus d'évidence de la déclaration du premier concile de Constantinople, confirmée par le pape Innocent I[er], laquelle reconnaît formellement, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, que le concile de Nicée avait proclamé la suprématie de l'évêque d'Antioche, non point comme évêque d'une province (métropolitain), mais comme pasteur de tout un diocèse (patriarche). Un autre fait historique qui mérite d'être rapporté, c'est que l'évêque de Constantinople ayant témoigné le désir d'être admis au nombre des patriarches, cet honneur lui fut refusé ; et ce

(1) *Conc. Ephes.*, ann. 431, act. 7. — *Coustant*, dans les notes sur *Innoc. I, P.*, Ep. 24, col. 853. — *Thomassin*, a. a. O., cap. 18, n. 2, p. 138. — *Bennettis*, a. a. O., p. 191 sqq.

(2) *Hallier*, a. a. O., p. 62 sqq., p. 71. — *P. de Marca*, a. a. O., lib. VI, cap. 4, n. 6, tom. II, p. 74. — *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 270 ; tom. V, p. I, p. 41 sqq. — *Lupoli*, a. a. O., p. 261. — *Pelagius I* (dans *Holsten.*, Collect. Rom. bipart., p. 261) : Is mos antiquus fuit, ut quia pro longinquitate vel difficultate itineris ab apostolico onerosum illis fuerit ordinari, ipsi se invicem Mediolanensis et Aquilejensis ordinare episcopi debuissent.

refus était motivé sur les termes formels de ce même sixième canon du concile de Nicée, reproduit, comme nous l'avons déjà dit, par le concile d'Éphèse (1). Ce canon a donc pour objet de reconnaître l'égalité de prérogatives entre certains métropolitains (2), ou, pour parler le langage adopté plus tard, l'égalité des droits entre patriarches; mais en sanctionnant l'*ancienne coutume*, il ne donne pas naissance à de nouveaux droits; son but, c'est de maintenir l'état de choses qui avait toujours existé dans l'Église et qui s'était conservé jusqu'alors, sans y apporter aucun changement, sans y rien ajouter ou retrancher (3). Le concile n'avait précisément qu'à statuer sur la violation des droits de l'évêque d'Alexandrie; mais il voulut prévenir le retour de semblables conflits et mettre les droits des métropolitains, c'est-à-dire des patriarches, sous la sauvegarde de la loi, comme il l'avait fait dans un canon précédent pour ceux des métropolitains, dans le sens rigoureux du mot (4).

Pour consacrer l'égalité juridictionnelle des patriarchats, on prenait pour point de comparaison les droits exercés par l'évêque de Rome, ce siége ayant été le type générateur d'où était issue l'institution de celui d'Alexandrie (5).

Ce que l'on s'explique difficilement, c'est la prééminence de ce dernier patriarchat sur celui d'Antioche, que l'on sait avoir été fondé par saint Pierre en personne; cette ville

(1) Can. *Qua traditione*, 5, D. 22 (*Gelas.*, ann. 493).

(2) Incontestablement il s'agit bien ici de métropolitains, mais de métropolitains privilégiés. Il n'est encore venu dans l'esprit de personne de nier que les trois patriarches fussent métropolitains, pas plus que de refuser au pape la qualité d'évêque.

(3) *Hallier*, a. a. O., p. 71.

(4) *Conc. Nic.*, can. 4 (Can. Episcopi, 1, D. 46).

(5) *Leo M.*, Epist. 9, ad Dioscur. Ep. Alex. (Edit. Ball., tom. I, col. 628): Quum Apostolus Petrus a Domino acceperit principatum et Romana Ecclesia in ejus permaneat institutis : nefas est credere quod sanctus discipulus ejus Marcus, qui Alexandrinam primus Ecclesiam gubernavit, aliis regulis traditionum suarum decreta formaverit; quum sine dubio de eodem fonte gratiæ unus spiritus fuerit et discipuli et magistri. — *Gregor. M.*, Epist. lib. VI, ep. 60, ad Eulogium Ep. Alex. (tom. II, col. 837). — *Bianchi*, a. a. O., tom. III, p. 129. — *Le Quien*, a. a. O., tom. II, col. 329 sqq.

avait, d'ailleurs, par elle-même une grande importance (1) ; considérée comme la capitale et la métropole de tout l'Orient, elle embrassait, comme diocèse, quinze, et plus tard, dix-huit provinces. Il est vrai que la déclaration d'Innocent I[er], basée, comme on l'a déjà vu, sur le canon du concile de Nicée, écarte tout d'abord ces considérations purement temporelles, et assigne une autre source aux prérogatives de cette église : « L'église d'Antioche, dit ce pontife, ne « doit pas son élévation sur les autres évêchés de l'Orient « à la célébrité, à la magnificence de cette ville; elle lui « vient de l'insigne honneur qu'a eu la cité d'Antiochus « d'être le premier siége du premier des apôtres, le berceau « de la religion chrétienne (2) et le lieu de la célèbre assem- « blée des apôtres (3); elle ne le céderait donc en rien au « siége de Rome lui-même, si Rome n'avait eu le bonheur, « accordé temporairement à Antioche, de posséder le prince « des apôtres jusqu'à la fin de sa vie (4). Rome est comme « la sœur bien-aimée d'Antioche, et Antioche ne peut rester « longtemps séparée de cette sœur chérie (5). »

L'église d'Antioche s'était formée exclusivement de gentils convertis à la foi évangélique, les premiers qui portèrent le nom de chrétiens. L'église d'Alexandrie, au contraire, ne comptait primitivement parmi ses fidèles que des Israélites rassemblés sous la houlette pastorale de Marc, envoyé par le prince des apôtres pour établir sur le littoral égyptien un centre de propagation du christianisme (6). Une circonstance remarquable contribua puissamment à fonder la prééminence de cette église : quelques années auparavant, l'em-

(1) *Andreucci*, Hierarchia ecclesiastica, lib. II, diss. 1 (t. II, p. 1 sqq.). — *Le Quien*, a. a. O., tom. II, Patr. Antioch., col. 669 sqq.

(2) *Act. Apost.*, XI, 26.

(3) *Galat.*, II, 11. — *Bickell*, Geschichte des Kirchenrechts, vol. I, p. 101 sqq.

(4) Saint Chrysostome s'exprime exactement de même. *Thomassin*, a. a. O., c. 7, n. 12, p. 63.

(5) *Innoc. I, P.*, Epist. 23, ad Bonif. Presb. (*Coustant*, col. 850).

(6) *Bacchini*, a. a. O., p. I, c. 3, n. 9, p. 222.

pereur Claude avait de nouveau garanti aux Juifs la liberté de leur constitution nationale (1). L'ethnarchat juif d'Alexandrie, auquel étaient soumis tous les Juifs d'Égypte, de Libye et de la Pentapole, avait aussi été reconstitué (2); de sorte qu'après la conversion de ces contrées à la religion chrétienne, les églises qui s'y établirent, composées en grande partie d'anciens Israélites, se rangèrent naturellement sous l'autorité de l'évêque d'Alexandrie qu'elles considéraient comme leur premier pasteur.

Toutefois, ce n'est point dans cette constitution particulière de l'église d'Alexandrie (3), encore moins dans l'importance politique de cette métropole, regardée comme *la ville suprême du monde entier* (4), *et le point culminant de toutes les cités* (5), qu'il faut chercher le principal motif de sa prééminence sur Antioche (6); il est spécialement dans l'honneur qui avait rejailli sur elle du trône apostolique de saint Marc qui écrivit à Alexandrie son Évangile, recueilli tout entier de la bouche du prince des apôtres (7), et dans cette considération, que le disciple de Pierre occupait, à ce titre, un rang plus élevé dans l'ordre sanctificateur de la nouvelle alliance, qu'Évodius, successeur de Pierre à son siége temporaire d'Antioche (8).

§ LXX.

b. *Érection ultérieure des patriarchats de Constantinople et de Jérusalem.*

La haute importance de Rome, Alexandrie et Antioche, ces trois métropoles royales-apostoliques, avait déterminé

(1) *Selden*, de synedriis, c. 8. — *Bacchini*, a. a. O., p. I, c. 3, n. 10, p. 228.
(2) *Bacchini*, a. a. O., n. 24, p. 286.
(3) C'est l'opinion de *Bacchini*, a. a. O., n. 10, p. 226.
(4) *Plinius*, Hist. nat., V, 10.
(5) *Ammian. Marcell.*, Hist., XXII, 16.
(6) *Cabassutius* (§ 68, note 13).
(7) *Hincm. Rèmens.*, adv. Hincm. Laudan., c. 5. (Opp., tom. II, p. 402.)
(8) *Bellarmin.*, de Romano Pontif., I, 24.

l'érection de leurs siéges en patriarchats; une ambition toute mondaine porta, au contraire, l'évêque de Constantinople, placé, comme suffragant, dans la juridiction de l'évêque d'Héraclée, à remuer ciel et terre pour se faire admettre dans les rangs des patriarches (1). A son siége ne se rattachait cependant aucune tradition des temps primitifs du christianisme; aucun apôtre ne l'avait sanctifié par ses vertus épiscopales (2); aucun décret canonique n'avait donné à Constantinople un nom éclatant parmi les autres diocèses (3); mais le soleil de la puissance temporelle se levait sur Byzance (4). C'en était assez pour que les empereurs secondassent de toute l'influence de leur autorité les efforts de cet évêque, jusqu'à ce qu'enfin l'Église lui eût accordé le titre de patriarche. Toutefois, cette promotion ne fut pas consommée dans le concile de Constantinople; il est vrai que, dans un canon recueilli par Gratien (5) comme émané de ce concile, il est dit, que l'évêque de Constantinople doit avoir le premier rang après celui de Rome, parce que Byzance est la Rome nouvelle. Mais l'authenticité de ce canon, ou du moins sa réception par l'Église, est plus que douteuse (6). Quoi qu'il en soit, les évêques de Constantinople mirent tout en jeu pour rehausser l'importance de leur siége, et, supposant un prétendu droit, issu, d'après eux, de nécessités toutes locales, créées, à une époque antérieure, par la force des choses, pendant les persécutions ariennes, telles que, par exemple, celles qui avaient obligé saint Jean

(1) *Daude*, Majestas hierarchiæ eccles., tom. I, c. 3, p. 195. — *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. IV, p. 40. — *P. de Marca*, de Constantinop. patriarch. instit. (dissert. posth. Paris., 1664, p. 119 sqq.)

(2) Quoi qu'en disent les Grecs, qui prétendent que Stachys, premier évêque de Byzance, a été institué par l'apôtre saint André. — *Le Quien*, Oriens christianus, tom. I, Patr. Const., c. 2, n. 2 et 3, col. 9 et 195.

(3) Can. *Qua traditione*, 5, D. 22 (*Gelas*. ann. 493).

(4) *Le Quien*, a. a. O., c. 2, col. 10 sqq.

(5) Can. *Constantinopolitanæ*, 3, D. 22.

(6) *Leon. M.*, Epist. 53, ad Marcianum (Opp., tom. I, col. 1149). — *Le Quien*, a. a. O., c. 4, n. 3, col. 18. — *Berardi*, Comment. in jus eccl. univ. vol. I, p. 103 sqq. — Gratiani canones genuini, p. I, p. 128. — *Thomassin*, Vetus et nova eccles. disciplina, p. I, lib. I, c. 10, n. 3, tom. I, p. 80.

Chrysostome à prendre l'administration des provinces voisines (1), non-seulement ils s'arrogèrent l'autorité patriarchale sur l'Asie Mineure, le Pont et la Thrace, mais ils voulurent encore l'étendre à l'Illyrie (2).

Dans le concile de Chalcédoine, Anatole, alors assis sur le siége de Constantinople, trouva les esprits si favorablement disposés en sa faveur, qu'il put se hasarder à faire sanctionner ses actes par un décret (3) qui lui attribuait le patriarchat sur l'Asie Mineure, le Pont et la Thrace; et, pour comble d'audace, une nouvelle convocation ayant réuni tous les évêques signataires de ce décret, dans un libelle conçu en termes très-pressants, ils invitèrent le pape à lui donner sa confirmation. Cependant, Léon le Grand, qui régnait alors sur la chaire de Pierre (4), ne se montrait rien moins qu'empressé à légitimer, par son assentiment, une usurpation aussi flagrante. Il n'en était pas de même à la cour de Constantinople; les empereurs accueillaient d'autant plus favorablement cette dignité usurpée (5), que les métropolitains des trois exarchats déclaraient avoir souscrit avec joie au canon du concile de Chalcédoine, et Justinien, en particulier, proclama, dans une constitution, l'évêque de Constantinople, comme le plus éminent après celui de Rome (6).

C'est ainsi que se préparait de loin la fatale catastrophe qui devait un jour couvrir de deuil toute l'Église, le schisme d'Orient, et l'on pouvait déjà pressentir quel serait le dernier terme de cette pente funeste où l'ambition entraînait les évêques de Constantinople. Ce n'était pas assez pour eux de voir, dans le cours du sixième siècle, le nou-

(1) *Bianchi*, a. a. O., tom. V, p. II, p. 45 sqq.

(2) *Le Quien*, a. a. O., c. 3, n. 2, col. 13; c. 4, n. 7 sqq., col. 19 sqq.

(3) Can. Si clericus, 46, § Si vero, 2, C. 11, q. 1. — *Berardi*, Grat. can. gen., p. I, p. 236.

(4) *Le Quien*, a. a. O., c. 7-9. — *Bianchi*, a. a. O., tom. V, p. II, p. 280 sqq. — *Thomassin*, a. a. O., c. 10, n. 14 sqq., p. 85.

(5) L. Cognoscere, 7, Cod. de summa trin. (I, 1). — L. Decernimus, 16, Cod. de sacros. eccles. (I, 2). — L. Omnem, 43, Cod. de episc. et cler. (I, 3). — L. Certissime, 34, Cod. de episc. audient. (I, 4).

(6) *Novell.*, 131, c. 2.

veau patriarchat reconnu enfin par les papes, et notamment par Grégoire le Grand (1); le titre même de patriarche œcuménique (2) qu'ils s'arrogeaient ne suffisait plus à leur orgueil. Constamment en lutte contre les prérogatives de l'Église romaine, ils s'efforçaient de reculer, aux dépens de cette Église, les limites de leur patriarchat. Leurs regards se portaient surtout avec convoitise vers les provinces de l'Illyrie, de la Bulgarie et de la Sicile (3), et leurs efforts incessants finirent par être couronnés de succès.

Cependant, bien que la reconnaissance de l'évêque de Constantinople comme patriarche fût accomplie, et que le concile de Trulle, célébré sous le règne d'Adrien I[er] (4), eût proclamé sa prééminence sur les évêques d'Alexandrie et d'Antioche (5), Nicolas I[er], consulté sur ce point par les Bulgares, n'en répondit pas moins qu'il n'y avait de patriarches véritables que les trois dont les siéges avaient été fondés par Pierre (§ 69).

Cette réponse excluait également le patriarche de Jérusalem (6) du nombre de ceux qui portaient ce titre dans le sens rigoureux du mot, et pourtant il était aussi reconnu à cette époque comme investi de la dignité patriarchale (note suiv.); mais il ne faudrait pas admettre pour cela que cette érection eût été faite dans le concile de Nicée: ce concile s'était borné à décider (7) que l'évêque d'Ælia (c'était

(1) Cette reconnaissance était plutôt implicite que formelle. *Greg.*, Epist. lib. I, ep. 25; lib. II, ep. 52 : Quod si quilibet ex quatuor Patriarchis fecisset, sine gravissimo scandalo tanta contumacia transire nullo modo potuisset.

(2) Can. *Nullus*, D. 99 (*Pseud. Isid.* après *Gregor. M.*, Epist. IV, 36). Can. *Ecce*, 5, D. cit. (*Gregor. M.*, Epist. VII, 30). — *Thomassin*, a. a. O., c. 11, n. 7, p. 91. — *Bianchi*, a. a. O., § 24, p. 190. — *Lau*, Gregor I der Grosse, p. 77 sqq., p. 149 sqq.

(3) *Le Quien*, a. a. O., c. 14. — *Bianchi*, a. a. O., tom. V, p. I, p. 51 sqq. — *Florentis*, Opera jurid., tom. I, p. 265.

(4) Can. *Renovantes*, 6, D. 22. — *Barbosa*, de officio et potest. episc., p. I, tit. 3, c. 3, n. 6, p. 127.

(5) Can. *Diffinimus*, 7, D. 22.

(6) *Le Quien*, a. a. O., tom. II, col. 101 sqq. — *Bianchi*, a. a. O., tom. V, p. II, p. 9 sqq.

(7) *Conc. Nic.*, can. 7 (Can. *Quoniam*, 7, D. 65).

le nom de la colonie fondée par l'empereur Adrien près des ruines de Jérusalem) devait, réserve faite des droits métropolitains de l'évêque de Césarée, avoir la préséance afférente à l'évêque de Jérusalem, comme successeur de saint Jacques, et qui consistait en ce qu'il prenait le premier rang, après l'exarque, parmi les évêques du Pont qu'il sacrait et les métropolitains de Césarée. Cet état de choses était encore en vigueur du temps de saint Jérôme (1). Cependant, le canon du concile de Nicée avait fourni à l'évêque d'Ælia l'occasion de s'affranchir plus complétement encore de la juridiction du métropolitain de Césarée; et quand le concile de Chalcédoine eut tranché en faveur de cet évêque le conflit élevé entre lui et l'évêque d'Antioche (2), il réussit enfin à se faire reconnaître comme cinquième patriarche avec juridiction sur les trois provinces de Palestine (3).

Ainsi donc, à dater de cette époque, l'Église comptait cinq patriarches, qui furent nommés par les Grecs les cinq sens (4) ou les cinq flambeaux du monde, les cinq capitales de l'Église (5).

Malgré ces concessions successives, en présence des prétentions toujours croissantes des patriarches d'Orient, et notamment de l'évêque de Constantinople, les papes devaient avoir à cœur de repousser l'assimilation absolue de ces siéges d'institution purement historique avec le seul et véritable trône de la puissance ecclésiastique. Sans cesse ils avaient à protester contre les tendances usurpatrices des pasteurs de l'église d'Orient, cause fréquente d'obscurcissements et de défaillances pour la vérité religieuse, et à rappeler à ces évêques ambitieux que les véritables flambeaux élevés par la main de Dieu, ainsi que deux

(1) *Berardi,* a. a. O., p. I, p. 74.
(2) *Conc. Chalc.*, act. 7. — *Hardouin,* Concil., tom. III, p. 491.
(3) *Devoti,* Jus canon. univ., tom. I, c. 10, n. 4, p. 202. — *Thomassin,* a. a. O., c. 12, n. 10, p. 103.
(4) *Alex. Aristen.*, ex Petro Antioch. dans *Beveridge*, Pandectæ Canon., tom. II, p. I, App.
(5) *Thomassin,* a. a. O., c. 13, n. 5, p. 109.

phares célestes, dans le sein de l'Église romaine, pour illuminer tout l'univers des rayons de leur foi, c'étaient Pierre et Paul, ces deux grandes lumières de l'église d'Occident, dont les reflets se répandaient comme une aurore jusque sur les contrées de l'Orient (1).

Mais ces efforts persévérants ne furent pas couronnés de succès; « les gentils entrèrent dans l'héritage du Seigneur, et souillèrent la sainteté de son temple (2), » et tous les patriarchats d'Orient furent perdus pour l'Église (3). Antioche, Alexandrie et Jérusalem, dans le septième siècle, se séparèrent de la communion catholique romaine, et vers le milieu du onzième, l'obstination des évêques de Constantinople entraîna aussi dans le schisme toutes les provinces de leur juridiction... Quelques années plus tard, lorsque les croisés eurent délivré la Palestine du joug de la puissance ottomane, et que les empereurs latins furent montés sur le trône de l'empire grec, les patriarchats furent rétablis, mais dans un cercle juridictionnel beaucoup plus restreint que par le passé, et non plus occupés exclusivement par des évêques orientaux (4), de sorte qu'il n'était pas rare de voir des patriarches de l'église grecque exercer leur autorité à côté des patriarches latins (5); toutefois, il faut reconnaître que cette anomalie fut entièrement l'œuvre des circonstances (6).

Dans le quatrième concile de Latran, Innocent III régla la constitution de l'ordre des patriarches. Rome, en sa qualité de mère et maîtresse de tous les chrétiens, conserva son ancienne prééminence sur tous les siéges de la catholicité;

(1) *Nicol. I, P.*, Ép. 8 (Epist. decret. summ. Pontif., edit. Rom., 1591, tom. III, p. 48). — *Thomassin*, a. a. O., c. 14, n. 3, p. 113.

(2) Psalm. LXXVII, 1.

(3) *Daude*, a. a. O., p. 192. — *Andreucci*, Hierarch. eccles., lib. II, diss. 1, p. 7.

(4) *Le Quien*, a. a. O., tom. III, col. 785 sqq. — *Thomassin*, a. a. O., c. 26, n. 1, p. 178.

(5) *Le Quien*, a. a. O., col. 787.

(6) *Daude*, a. a. O., p. 207.

mais après elle, le premier rang fut assigné à Constantinople, le second à Alexandrie, le troisième à Antioche, et le quatrième à Jérusalem (1). Le pontife, heureux de pouvoir compléter la reconstruction du majestueux édifice de l'Église, avait pris pour type la vision du prophète Ézéchiel, et dans ces quatre églises patriarchales groupées autour de l'Église romaine comme des filles vouées au service de leur mère (2), il voyait l'image des quatre animaux qui environnent le trône de Dieu. On retrouve encore la même pensée symbolique dans une des lettres d'Innocent, où il considère les quatre patriarches d'Orient comme les représentants des quatre évangélistes (3).

Malheureusement, cette réconciliation ne fut pas de longue durée. Les Sarrasins conquirent de nouveau les villes de la Syrie, du Bosphore, de l'Égypte et de la Palestine, siéges des nouveaux patriarches; celles qui parvinrent à secouer encore une fois la domination des infidèles, tombèrent bientôt après au pouvoir des schismatiques, et les chapitres électoraux cessèrent d'exister (4). Boniface VIII statua, dans l'extravagante *Sancta Romana* (5), que désormais le droit de nommer à ces patriarchats serait exercé par le saint-siége. Un moment, dans le quinzième siècle, on crut à la possibilité d'une réunion des Grecs schismatiques avec l'Église romaine; le pape Eugène IV admit indistinctement dans le concile de Florence les évêques grecs ainsi que leur patriarche (6); il assura même à ce dernier le maintien de son ancienne prééminence (7). Mais ce ne fut là qu'un rapprochement illusoire; les choses revinrent bientôt à leur

(1) Cap. *Antiqua*, 23, X, de privil. (V, 33).

(2) Cap. *Inter quatuor*, 8, X, de major. et obed. (I, 33), p. d.

(3) Cap. *Scriptum est*, 40, X, de elect. (I, 6), p. d.

(4) L'élection du patriarche de Jérusalem appartient aux chanoines du saint sépulcre. *Giraldi*, Expos. jur. pontif. in Cap. Quanto, 5, X, de his quæ fiunt a prælato, p. I, p. 280.

(5) Cap. 3, *Extrav. comm.*, de elect. (I, 3).

(6) *Fagnani*, Comment. in Cap. *Quod a prædecessore*, X, de schismat. (V. 3), n. 102, p. 239.

(7) *Eugen. IV, P.*, Constit. de unione Græcor. Lætentur, § 9. — *Daude*,

premier état, et si l'Église continua comme auparavant et continue encore aujourd'hui à nommer les évêques titulaires des patriarchats perdus pour elles, ces évêques ne portent que le nom de leur siége, et c'est Rome qui est leur résidence (1).

§ LXXI.

c. *Dissolution des patriarchats d'Orient. — Patriarches titulaires d'Occident.*

Longtemps avant la conquête des patriarchats d'Orient par les hordes sarrasines, les hérésies et les schismes avaient travaillé de concert à leur dissolution partielle; leurs attaques réitérées amenèrent leur entière destruction. Ce résultat eut surtout pour cause l'action désorganisatrice du monothélisme et du monophysisme; ces hérésies firent surgir de nouveaux patriarchats sur les ruines des anciens, notamment dans celui d'Antioche. Le premier de ces patriarchats de création hérétique, est celui de *Chaldée*, contrée soumise, d'après l'ancienne organisation, à la juridiction de l'évêque de Séleucie (plus tard Bagdad), surnommé *Catholicius* (2). Vers la fin du cinquième siècle, époque de l'invasion de l'hérésie nestorienne, ce Catholicius s'affranchit de l'autorité de son patriarche, et en usurpa le titre. Babylone, la Mésopotamie, la Médie, la Parthie et l'Assyrie formaient le cercle de son pouvoir juridictionnel (3). Peu à peu le patriarchat devint l'apanage héréditaire d'une famille, circonstance qui, vers le milieu du seizième siècle, produisit une scission entre les nestoriens (4); les uns per-

a. a. O., p. 200. — *Fermosini*, in Tit. de offic. archipresb., q. 2, n. 48. (Opp., tom. III, p. 464.)

(1) *Bennettis*, a. a. O., p. 134. — *Fragosi*, Regim. reipubl. christian., q. II, lib. VII, diss. p. 16, n. 18, tom. II, p. 527.

(2) *Le Quien*, Oriens christianus, tom. II, col. 1079 sqq. — *Binterim*, Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche, vol. III, p. 242 sqq.

(3) *Le Quien*, a. a. O., col. 1095.

(4) *Ritter*, Erdkunde, vol. VI, p. 679. — *S. Philipps* et *Gœrres*, Histor. pol. Blätter, vol. VIII, p. 672.

sistèrent opiniâtrément dans les voies de l'hérésie, les autres se rapprochèrent de l'unité du chef de l'Église, et le Catholicius choisi par eux fut reconnu comme patriarche par le pape Jules III (1).

A l'exemple des nestoriens, les eutychiens se donnèrent un patriarche particulier (2); ils prirent le nom de *jacobites* du nom de Jacob Boradæus, moine syrien, le plus fougueux champion du monophysisme, et se répandirent en Égypte, où ils sont appelés *koptes* ou *cophtes* (3). Leur patriarche, qui fixa d'abord son siége à Antioche, gouvernait les contrées orientales de son ressort par l'intermédiaire du *Maphryanus*, que l'on peut comparer au Catholicius des Chaldéens. Mais, après un court séjour dans cette ville, les patriarches jacobites furent obligés de l'abandonner, et ils vinrent établir leur résidence et le centre de leur juridiction à Amida en Mésopotamie; le Maphryen transporta son siége à Tagrit. Plusieurs tentatives furent faites pour ramener les jacobites dans le sein de l'Église romaine, mais elles sont toujours demeurées sans résultats (4).

Les Arméniens embrassèrent aussi l'erreur d'Eutichès; leur Catholicius, qui fixa son siége à Etschmiazim, se donna pareillement le titre de patriarche. La division une fois commencée ne fit que se propager de plus en plus, et au bout d'un certain temps, on ne comptait pas moins de six patriarches arméniens (5).

A côté des nestoriens et des monophysites, se trouvait un petit nombre de catholiques fidèles, partie Maronites et Melchites, partie Arméniens. L'évêque arménien d'Alep a

(1) *Le Quien*, a. a. O., col. 1097.

(2) *Le Quien*, a. a. O., col. 1346.

(3) On présente son nom tantôt comme une dérivation de Cophtus, ville mentionnée par Strabon, tantôt comme une contraction de Æ-gypti. (V. *Thomassin*, Vetus et nova eccles. disc., p. I, lib. I, c. 25, n. 1; tom. I, p. 171.) Ne serait-il pas plus simple de l'identifier avec Ja-*cob-it*-æ?

(4) *Le Quien*, a. a. O., col. 1355. — *Thomassin*, a. a. O., c. 24, n. 2, p. 164.

(5) *Ritter*, a. a. O., vol. X, p. 611 sqq.

été reconnu patriarche par plusieurs papes, surtout depuis le pontificat de Benoît XIII (1). Les Maronites, souvent regardés, et toujours à tort, comme une secte hérétique, furent ainsi appelés, par les nestoriens et les eutychéens, du nom de Maro, courageux défenseur de la vérité religieuse contre les attaques de l'hérésie (2). Après la dissolution du patriarchat d'Antioche, ils se choisirent aussi un patriarche, et depuis ce temps ils ont toujours attaché le plus grand prix à le voir honoré et reconnu par la cour de Rome (3). Ce prélat fait sa résidence dans un monastère du mont Liban, et porte encore aujourd'hui le titre de patriarche d'Antioche, privilége qui lui a été accordé il y a déjà plusieurs siècles (4).

On désigne aussi sous le nom de *melchites*, depuis le concile de Chalcédoine, les chrétiens orthodoxes d'Orient. Ce nom, qui, dans notre langue, peut se traduire par celui d'*impériaux*, leur avait été donné par les hérétiques, aux yeux desquels ils n'avaient accepté le concile que sous la contrainte de la volonté impériale (5). Le patriarchat des melchites, qui prit naissance en Chaldée dans le neuvième siècle, fut aboli par les nestoriens, forts de l'appui que leur prêtèrent les kalifes (6). Le nom de melchites passa ensuite aux Grecs-unis, à qui les souverains pontifes reconnaissent aussi le droit de se choisir un patriarche avec le titre de patriarche d'Antioche (7).

On appela aussi de ce nom, toujours dans le même sens,

(1) *Bened. XIV*, de synod. diœces., lib. XIII, c. 15, n. 18.

(2) *Le Quien*, a. a. O., tom. III, col. 4 sqq.

(3) *Clement XIII, P.*, Constit. *Tristem.*, 584. (Bullar. Roman. Contin., tom. III, p. 249.) — *Andreucci*, Hierarch. eccles., lib. II, diss. 1, p. 9.

(4) *Thomassin*, a. a. O., c. 24, n. 1, p. 164. — Benoît XIV lui donne le titre de Patriarcha Antiochenus Maronitarum. Le dernier concile maronite, tenu l'an 1736, fut présidé par Assémanni, légat du pape. *Bened. XIV*, a. a. O., lib. III, c. 9, n. 5.

(5) *Thomassin*, a. a. O., c. 16, n. 9, p. 133.

(6) *Le Quien*, a. a. O., tom. II, col. 1346.

(7) *Bened. XIV*, a. a. O., lib. XIII, c. 15, n. 18 : Patriarcha Antiochenus Græcorum Melchitarum. — *Clement. XIII*, *P.*, Constit. Quam cara, 157. Delatis ad nos, 158, ann. 1760. (Bullar. Roman. Cont., tom. II, p. 5 sqq.)

les chrétiens orthodoxes d'Égypte, et sous le règne d'Innocent III et d'Honorius III, cette qualification fut donnée en particulier à Nicolas, patriarche d'Alexandrie (1).

Les Koptes élisent également dans leur église un premier pasteur avec le titre de patriarche, et c'est lui qui instituait ensuite l'*Abuña*, patriarche des Abyssiniens (2).

Dans le concile de Florence, les Koptes et les Éthiopiens entrèrent en négociation avec le pape Eugène IV, et sous le pontificat d'Urbain IV, ils se réunirent en partie à l'Église; mais le plus grand nombre persista dans la scission, surtout du côté des Koptes, nation composée d'une multitude de sectes différentes. Les catholiques y sont en minorité; quant au patriarche kopte, il appartient à l'église schismatique (3).

Le fléau du morcellement atteignit aussi le patriarchat de Constantinople (4). Peu avant la conquête de l'ancienne Byzance par les Turcs, l'église russe s'était séparée de ce siége pour former, à dater de 1447, une juridiction indépendante, sous un patriarche de la création du grand-duc. Plus tard, lors de la reconstitution de la Russie par Pierre le Grand, ce prince s'attribua à lui-même la dignité et les pouvoirs du patriarchat (5).

En 1833, la Grèce se détacha à son tour du siége patriarchal de Constantinople, dont les droits passèrent dès lors au chef de la nouvelle monarchie hellénique.

Dans l'église d'Occident, la dignité du patriarchat fut

(1) *Le Quien*, a. a. O., tom. III, col. 786.

(2) *Thomassin*, a. a. O., c. 25, n. 2, p. 172.

(3) *Lane*, Description of Egypt, London, 1837. — *Bowring*, Report on Egypt and Candia, London, 1840. — Histor. polit. Blätter, vol. VI, p. 709. — *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. III, p. 191 sqq. — *Fragosi*, Regim. reipubl. christ., p. II, lib. VII, disp. 16, n. 22 (tom. II, p. 529).

(4) *Walter*, Kirchenrecht, § 25.

(5) Au fond, cela est vrai, le czar est en réalité le chef de l'église russe; mais à s'en tenir aux formes extérieures de la constitution de cette église, elle est censée gouvernée par le *saint* synode, dont Pierre le Grand, comme l'auteur nous le dira ailleurs lui-même, fit confirmer l'érection par le patriarche de Constantinople. *Note du traducteur.*

pareillement accordée à divers évêques, on les désigne habituellement sous le nom de *patriarchæ minores*, et ils peuvent être assimilés aux primats (§ 72). Le premier de ces patriarches est issu, comme ceux d'Orient, du sein des discordes religieuses; il doit son origine au schisme qui suivit la célèbre querelle des trois chapitres. Vers la fin du sixième siècle, l'évêque d'Aquilée, soutenu par un certain nombre d'évêques illyriens, ayant pris parti pour les trois chapitres, ses partisans le portèrent au souverain pouvoir en l'acclamant patriarche (1), d'après le mode usité dans l'ancienne coutume (2). Mais à l'époque de l'invasion des Lombards, Aquilée étant tombée sous leurs armes, le nouveau patriarche fut obligé de s'enfuir et de chercher un asile dans l'île de Grado. Remis, peu de temps après, en possession de son premier siége, la cour romaine lui opposa un évêque catholique, comme lui, revêtu de la dignité patriarchale, sous le titre de patriarche de Grado. Cette situation ne fut pas changée par la réconciliation du patriarche schismatique avec Rome; celui-ci, qui avait établi son siége dans le Frioul, ne conserva précisément dans sa juridiction que la province de ce nom (3), tandis que le patriarcat de Grado (4) s'étendait sur l'Istrie et tout le pays vénitien (5). Le siége de ce dernier patriarcat fut, dans le quinzième siècle, transféré à Venise par Nicolas V (1451), et l'évêque de cette ville porte encore aujourd'hui le titre de patriarche (6). Le patriarcat d'Aquilée fut aboli par Benoît XIV et fondu dans les deux diocèses de Goritz et d'Udine (7).

(1) *Cassiod.*, Histor., lib. IX, c. 15.

(2) *Lupoli*, Juris eccles. prælectiones, tom. II, p. 279. — *Thomassin*, a. a. O., c. 21, n. 5, p. 152. — *Henr. Paludanus*, Hist. Forojul., lib. V. — *H. Noris*, de Synodo quinta, c. 10, p. 62 et 75.

(3) Il en est fait mention dans le Can. *Nunc vero*, 20, C. 9, q. 3.

(4) Can. *Erubescant*, 11, D. 32. — Cap. Ex literis, 29, X, de Offic. jud. del. (I, 29).

(5) *Thomassin*, a. a. O., c. 23, n. 4, p. 159. — *P. de Marca*, de Primatu Lugdunensi, n. 21, p. 114. — V. supra § 70, n. 24.

(6) *Holl*, Patriarchatus Venetus, Heidelb., 1776.

(7) *Bened. XIV, P.*, Const. Injuncta nobis, ann. 1751. (Bullar. Bened. XIV, tom. III, p. 394.) — *Bennettis*, Privil. S. Petri, tom. IV, p. 73.

Dans le neuvième siècle, le roi des Bulgares demanda au pape Nicolas le titre de patriarche pour le premier évêque de son empire (1); mais il reste encore à prouver que l'évêque d'Acrida, qui, après bien des alternatives, demeura enfin en possession de la dignité archiépiscopale (2), a réellement porté ce titre, accordé plus tard par Innocent III à un autre évêque du même siége qui avait été contraint de transférer sa résidence à Trinove en Valachie (3).

Dans sa réponse au roi des Bulgares, Nicolas avait fait observer à ce peuple qu'il n'y avait rigoureusement que trois patriarches (§ 69); on doit conclure de là qu'en donnant ce titre à l'évêque de Bourges (4), ce même pape n'entendait lui conférer qu'une distinction honorifique (5); cependant, tant que subsista le duché d'Aquitaine, l'évêque de Bourges fut entouré d'une considération particulière, qu'il perdit à la dissolution de cet État féodal.

A une époque plus rapprochée, Paul III avait conféré au grand aumônier du roi d'Espagne le titre de *patriarche des Indes occidentales*, sans y attacher non plus aucune attribution juridictionnelle (6).

Au commencement du siècle dernier, le roi de Portugal obtint aussi pour son grand aumônier la dignité de patriarche. Clément XI partagea la province de Lisbonne en deux archevêchés, de telle sorte que la chapelle de la cour, convertie peu auparavant en chapitre collégial (7), fut érigée

(1) *Bianchi*, a. a. O., tom. V, p. I, p. 54 sqq. — *Thomassin*, a. a. O., c. 22, n. 3 et 4, p. 152.

(2) *Le Quien*, a. a. O., tom. II, col. 291.

(3) *Thomassin*, a. a. O., c. 23, n. 7, p. 162.

(4) Can. *Conquestus*, 8, C. 9, q. 3.

(5) *Bened. XIV*, de Synod. diœces., lib. II, c. 4, n. 6 sqq. — *Thomassin*, a. a. O., c. 22, n. 5, p. 156. — *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 195. — *P. de Marca*, a. a. O., n. 51, p. 145. — On voit également l'archevêque de Lyon, qualifié patriarche par le 2e concile de Mâcon, décoré de ce titre au temps de sa primatie. V. *Greg. Turon*, Hist. eccles. franc., l. V, p. 20. — *P. de Marca*, a. a. O., n. 22, p. 115, n. 120, p. 244.

(6) *Lupoli*, a. a. O., not. g, p. 279.

(7) *Clement. XI, P.*, Const. In supremo, 230, Aug. 1716. (Bullar. Roman., tom. XI, p. II, p. 77.)

en cathédrale avec juridiction sur la partie occidentale de la ville et de la province qui en dépendait; la partie orientale forma le diocèse de l'ancienne église métropolitaine. Cette répartition opérée, le pape éleva le nouvel archevêque à la dignité patriarchale, en l'investissant des mêmes droits que ceux attribués au patriarche de Venise (1). Le successeur de Clément XI, Clément XII, voulut encore que le patriarche de Lisbonne (2) fût en même temps, de plein droit, cardinal de l'Église romaine, privilége qui a été depuis renouvelé et confirmé par Clément XIII (3).

§ LXXII.

2. *Exarques et Primats.*

A l'exception des cinq patriarches de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, les autres évêques qui ont porté autrefois, ou portent encore aujourd'hui, ce titre vénérable, ne doivent pas être considérés comme occupant, dans l'ordre hiérarchique, le degré du patriarcat; ils appartiennent plutôt au deuxième degré, à celui de l'*exarchat*, en Orient, et de la *primatie*, en Occident; et c'est à ce point de vue que, dès le moyen âge, on pouvait dire que ces deux expressions, patriarches et primats, signifiaient une seule et même chose (4). Il en est de

(1) *Clement. XI, P.*, Const. In supremo, 234, § 8, nov. 1716. (Bullar. Rom., tom. XI, p. 87, p. 92.) — *Lupoli*, a. a. O., not. h, p. 280. — *Binterim*, Denkwürdigkeiten der christ-kathol. Kirche, vol. III, p. 242.

(2) *Clement. XII, P.*, Const. Inter præcipuas, 225, ann. 1737. (Bullar. Roman., tom. XII, p. 204.)

(3) *Clement. XIII, P.*, Const. Inter præcipuas, 514, ann. 1766. (Bullar. Roman. Cont., tom. III, p. 157.)

(4) Can. *Provinciæ*, 1, D. 99 (*Pseud. Isid.*), unam formam tenent, licet diversa sint nomina. — Can. *Si quis*, 7, C. 2, q. 6 (*Pseud. Isid.*). — Glossa ad Cap. *Duo simul*, 9, X, de Off. jud. ord. (I, 31), v. Patriarch. : Diversitas est in nomine, dignitas est eadem. — *Hincm. Rem.*, Opusc. LV, capit. c. 17 (Opp., tom. II, p. 438) : Qui in his duobus nominibus uno prioratu funguntur. — *Thomassin*, Vetus et nova eccles. discipl., p. I, lib. I, cap. 23, n. 7, tom. I, p. 162.

même du titre d'exarque employé aussi indifféremment pour celui de patriarche (1).

Une autre dénomination, également affectée à la désignation du second degré de la hiérarchie, c'était celle d'*archiepiscopi*; quoique usitée seulement dans l'Église orientale, Isidore de Séville se l'est appropriée (2) en ces termes : « L'archevêque est représentant apostolique et a la préséance parmi les métropolitains et les évêques. »

On voit de très-bonne heure apparaître, avec le titre d'exarque, les évêques d'*Éphèse*, de *Césarée* et d'*Héraclée*, auxquels étaient subordonnés les trois grands diocèses de l'Asie Mineure, du Pont et de la Thrace, composés chacun de plusieurs provinces (3).

Ils occupaient le premier rang dans l'Église, après les trois patriarches, qui, en leur qualité d'évêques héritiers du siége de Pierre, avaient la préséance sur les exarques. Le concile de Constantinople de l'année 380 reconnaît déjà cette haute position (4), et si le sixième canon du concile de Nicée (§ 69) ne comprend pas exclusivement ces exarques parmi les métropolitains, aux églises desquels il maintenait certaines prérogatives particulières (τὰ πρεσβεῖα), il est néanmoins incontestable qu'ils jouissaient à cette époque de plusieurs priviléges qui furent également confirmés par cette loi ecclésiastique (5).

Comme ces exarques, avant qu'ils ne fussent soumis à la juridiction du patriarche de Constantinople, ne relevaient

(1) *Beveridge*, Pandect. Canon., tom. II, p. II; App., p. 115, p. 120.

(2) Can. *Cleros*, 1, § Archiepiscopus, 3, D. 21.

(3) *Le Quien*, Oriens christianus, tom. I, col. 351, 663 et 1091. — *Nat. Alexander*, Hist. eccles. sæc. IV, c. 5, tom. VII, p. 158. — *Bennettis*, Privil. S. Petri, tom. IV, p. 190 sqq. — *Lupoli*, Juris ecclesiastici prælectiones, tom. II, p. 281. — *P. de Marca*, Diss. de primatu Lugdunensi et ceteris primatibus. (Dissert. tres, Paris., 1669), p. 58. — Diss. de Constantinopolitani patriarch. institutione. (Diss. posthumæ, Paris., 1669), p. 127.

(4) *Conc. Const. I*, ann. 380, c. 2.

(5) *Lupoli*, a. a. O., p. 282. — *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. IV, p. 32 sqq., élève, sur l'existence de ces exarchats particuliers, quelques doutes qui ne sont pas tout à fait dénués de fondement.

d'aucun siége patriarcal, on les désigne encore aujourd'hui, dans le langage historique, sous le nom d'*autocephali*. Même en perdant leur première indépendance, ils ne cessèrent pas d'être entourés d'un honneur tout particulier, ainsi que l'attestent les titres de Ὑπερτίμος τῶν ὑπερτιμῶν, Προέδρος τῶν ὑπερτίμων, qu'on leur donnait encore dans le treizième siècle (1).

Indépendamment de ces derniers, le titre d'exarque fut encore accordé à plusieurs autres évêques d'Orient (2), notamment au métropolitain de Chypre. Alors que l'arianisme commençait à envahir l'Église orientale, et qu'un hérétique s'asseyait sur le trône patriarcal, Chypre s'affranchit de la dépendance qui l'avait placée, jusqu'à cette époque, sous la juridiction de cette métropole, et sut également, dans la suite, se conserver libre de toute suprématie étrangère (3).

L'évêque de *Thessalonique*, métropole de Macédoine, fut longtemps aussi compté au nombre des exarques (4); la préfecture d'Illyrie (5), dont Sirmium était la métropole à la fois ecclésiastique et politique, appartenait tout entière, jusqu'à la fin du quatrième siècle, au patriarcat d'Occident, de même qu'elle faisait partie de l'empire d'Occident. On voit, il est vrai, l'évêque de Thessalonique, Ascholius, assister au concile de Constantinople, auquel Théodose Ier avait convoqué les évêques d'Orient; mais sa présence dans cette assemblée y fut signalée comme une exception, aucun autre évêque de l'Église occidentale n'ayant accompagné Ascholius (6). Déjà, lors de la célébration de ce concile, ou, pour le plus tard, depuis le pontificat de Damase (7) et de Si-

(1) *Thomassin*, a. a. O., c. 25, n. 5, p. 174.

(2) *Binterim*, Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche, vol. III, p. 256.

(3) *Thomassin*, a. a. O., c. 18, n. 1 sqq. — *Bennettis*, a. a. O., p. 191 sqq. — V. supra § 69, p. 42.

(4) *P. de Marca*, de Constantinopolit. patriarch. inst., p. 145. — *Thomassin*, a. a. O., c. 18, n. 6 sqq., p. 140 sqq.

(5) *P. de Marca*, de Primatu Lugdunensi, n. 29, p. 123 sqq. — *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 145 sqq.

(6) *Bianchi*, a. a. O., p. 153.

(7) *Le Quien*, a. a. O., tom. II, col. 7.

rice (1) (398), les papes avaient conféré aux évêques de Thessalonique le vicariat apostolique, pour les contrées orientales de l'Illyrie, et, par cette haute faveur, leur avaient donné une grande importance. La querelle qui s'éleva entre Arcadius et son frère Honorius, sur la possession du territoire oriental de l'Illyrie, c'est-à-dire de la Macédoine, de l'Achaïe, de la Dacie, de la Mœsie, des deux Épires, de la Dardanie et de la Prévalitane, et qui eut pour résultat l'incorporation de ces contrées à l'empire d'Orient, ne porta aucune atteinte à cet état de choses (2); et pourtant, c'était là une occasion séduisante de tenter aussi, sous le rapport ecclésiastique, l'absorption de ces mêmes provinces dans le patriarcat d'Orient ! Mais, grâce à la fermeté de Boniface I[er] (3) et de Léon le Grand (4), elle ne fit que resserrer plus fortement les liens qui attachaient l'Illyrie à son patriarche légitime, et ce rapprochement fut d'autant plus énergique, que Théodose le Jeune se montrait plus sérieusement disposé à attribuer, de son chef, à l'évêque de Constantinople la suprématie spirituelle sur toute l'Illyrie orientale (5).

L'évêque de Thessalonique se trouvait ainsi placé dans une double situation : simple métropolitain d'une part, et de l'autre siégeant immédiatement après les patriarches en sa qualité de vicaire apostolique; on le voit en effet, dans plusieurs conciles, prendre rang à la suite de ces hauts dignitaires de l'Église (6). Les prérogatives de l'exarque illyrien essuyèrent néanmoins un grand amoindrissement par suite du partage de son vicariat avec l'évêque d'Acrida (*Justinianca prima*) ; le pape Vigile, pressé par les sollicitations de l'empereur Justinien, consentit à instituer exarque

(1) *Siric., P.*, Epist. 4, ad Anysium, Thess. ep. (*Coustant*; Roman. Pontif. Epist., col. 642.)

(2) *Innoc. I, P.*, Epist. 17, ad Rufum, etc. (*Coustant*, col. 830.)

(3) *Bonif. I, P.*, Epist. 4, 5, 13, 14, ad Rufum, ep. Thessal. (a. a. O., col. 1020 et 1034).

(4) *Leo. M.*, Epist. 5, col. 617 ; Ep. 14, col. 683. (Opp. edit. Baller., t. I.)

(5) *Coustant*, a. a. O., col. 1029 sqq.

(6) *P. de Marca*, a. a. O., n. 44, p. 137.

sur plusieurs provinces et métropoles qui jusque-là avaient relevé de l'évêque de Thessalonique (1), l'évêque du lieu natal de ce prince. L'un et l'autre de ces deux évêques furent dès lors qualifiés non-seulement du titre d'exarques, mais encore de celui d'*archiepiscopi*, entouré, en Orient, d'une considération toute particulière. C'est probablement à cause de cette signification spéciale du mot *archiepiscopus* qu'Isidore de Séville s'en est servi pour exprimer une dignité correspondante à celle de l'exarchat.

Toutes les tentatives des patriarches de Constantinople pour soumettre Thessalonique à leur juridiction vinrent échouer contre la vigilance courageuse des souverains pontifes, jusqu'à l'avénement de Léon l'Isaurien. Ce prince, sourd aux remontrances du saint-siége, détacha l'Illyrie orientale du patriarcat d'Occident; mais ce pays passa bientôt en d'autres mains : une partie fut conquise par les Serviens convertis au christianisme, et se replaça sous la juridiction de l'Église romaine ; l'autre tomba au pouvoir des Bulgares, et se rangea, conjointement avec la Sicile et la Calabre, sous l'autorité du patriarche de sa métropole. Plus tard, sous la restauration de l'Empire latin, l'ancien exarchat de Thessalonique fut de nouveau reconnu; mais cette reconstitution ne devait avoir qu'une courte durée (2).

Du reste, le titre d'exarque n'était pas usité dans le patriarcat d'Occident; il était remplacé par un mot équivalent, celui de *primat*, comme lui exprimant l'idée d'un second degré de la juridiction spirituelle dans l'échelle hiérarchique (3). De même que les patriarches faisaient l'ordination des métropolitains dans le ressort de leur juridic-

(1) *Novell.* 11, *Novell.* 131. Dans la première de ces constitutions, l'empereur attribue les prérogatives du siége de Thessalonique uniquement à ce que le préfet de Sirmium était venu s'y réfugier lors du sac de cette dernière ville par les Huns. *Honor sacerdotalis subsecutus est, et sub umbra præfecturæ meruit aliquam prærogativam.*

(2) *Thomassin*, a. a. O., c. 16, n. 5, p. 130. — *P. de Marca*, a. a. O., n. 49, p. 143. — *Bennettis*, a. a. O., p. 224.

(3) Can. *Si clericos*, 46; § *Si vero*, 2, C. 11, q. 1.

tion, les réunissaient en concile, et connaissaient des sen-tences des premiers tribunaux d'appel, il s'était formé en Occident des ressorts inférieurs de juridiction, dans les limites desquels divers évêques s'élevaient au-dessus de tous les autres par l'exercice de ces mêmes droits. Mais tandis qu'en Orient les exarques avaient, jusqu'au cinquième siècle exercé leur autorité à côté des patriarches, dans une indépendance absolue à l'égard de ces derniers, rien de semblable n'avait existé en Occident, où le siége patriarcal était occupé par le pape lui-même. C'est pourquoi les exarques d'Orient peuvent être, avec raison, sinon assimilés, du moins comparés aux patriarches; tandis qu'en Occident, le titre de patriarche accordé aux divers primats n'était et ne pouvait être qu'une distinction purement honorifique (§ 71); il en était de même du titre de primat donné à certains métropolitains qui n'occupaient que le troisième degré de la hiérarchie. L'Église d'Afrique nous montre encore une autre application de ce titre; on y donnait le nom de *primat* à l'évêque de la province qui, dans l'ordre des promotions, occupait le premier rang de l'ancienneté parmi ses collègues et qui, en vertu de cette primogéniture spirituelle, exerçait les droits de métropolitain (1).

Toutefois, cette même Église nous offre, dans l'évêque de *Carthage*, un véritable primat, dans le sens propre du mot, bien qu'il n'en portât pas spécialement le titre (2). L'Église de Carthage était en effet, par son importance et l'antiquité de son origine, l'église mère de tout l'épiscopat africain, et, de tous les évêques d'Occident, aucun ne se rapprochait autant que celui de cette métropole de la haute position des exarques d'Orient. Cette suprématie du métropo

(1) *Schelstrate*, Ecclesia Africana sub primate Carthaginiensi (Paris., 1679 diss. 1, c. 4, p. 20. — *P. de Marca*, a. a. O., n. 3, p. 92. — *Thomassin*, a. O., c. 20, n. 5 sqq., p. 148. — *Bianchi*, a. a. O., tom. III, p. 143 sqq.; tom IV, p. 145.

(2) *Conc. Carth.* III, c. 45 (*Labbe*, tom. II, col. 1408): Necesse habes t dit le concile à l'évêque de Carthage, omnes ecclesias suffulcire. Unde tibi n potestatem damus, sed tuam agnoscimus. — *Thomassin*, a. a. O., n. 8, p. 15

litain de Carthage vis-à-vis des autres évêques du diocèse d'Afrique, composé de six provinces, s'était fondée historiquement sur la mission apostolique dont il avait été revêtu par le saint-siége (1) et sur la reconnaissance tacite du chef de l'Église.

Ce qui distinguait Carthage des autres églises primatiales d'Occident, c'est que ses prérogatives ne dérivaient point d'une collation papale postérieure à son origine comme église, ainsi qu'il en avait été pour Thessalonique et Acrida, dans l'Illyrie, pour l'évêque de Séville, primat de l'Andalousie et du Portugal, dans la Péninsule ibérique, et pour celui de *Tarragone*, dans les autres provinces de l'Espagne comprises dans la juridiction du saint-siége (2). A une époque ultérieure, ces deux primaties furent réunies sous l'autorité de l'évêque de *Tolède* (3) ; mais la conquête de l'Espagne par les Maures entraîna la décadence de ce nouveau diocèse ; et, quoique plus tard, alors que les descendants de Pélage eurent délivré leur patrie du joug des infidèles, l'évêque de Tolède, rendu à son premier siége, reçût encore de la munificence des papes, et notamment d'Urbain II, le titre de primat d'Espagne, cette restauration n'en demeura pas moins illusoire, et jamais, depuis, cette dignité ne put recouvrer son ancienne importance (4).

A côté de l'évêque de Tolède, il y eut encore plusieurs autres prélats espagnols qui briguèrent également les honneurs de la primatie, tels que ceux de *Compostelle* et de *Brague* (5) ; ce dernier ne visait à rien moins qu'à établir ainsi sa juridiction sur toute l'Espagne.

(1) *Tertullian.*, de Præscr., c. 36 (§ 66, p. 13). — Si Italiæ adjaces, Romam habes, unde nobis quoque auctoritas præsto est. — *Innoc. I, P.*, Epist. ad Decent. Eugub. (§ 24, n. 19).

(2) *Thomassin*, a. a. O., c. 30, n. 2, p. 216.

(3) *Thomassin*, a. a. O., n. 4, p. 217. — *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 207.

(4) *Thomassin*, a. a. O., c. 38, n. 7, p. 276. — *Barbosa*, de Offic. et potest. Episc., p. I, tit. 3, c. 7, n. 13, tom. I, p. 135.

(5) *Barbosa*, a. a. O., c. 8, p. 136. — Cap. *Coram*, 7, X, de in integr. rest. (I, 41). — *P. de Marca*, a. a. O., n. 227, p. 258.

A dater du quatrième siècle, les évêques d'*Arles* (1) furent solennellement investis par les papes du vicariat apostolique sur toutes les provinces des Gaules, et, nonobstant les réclamations et les prétentions de ceux de *Vienne* (2), ils exercèrent une primatie personnelle, du moins jusqu'au règne de Grégoire le Grand. Une dignité analogue fut également conférée à saint Remi, évêque de *Reims*, sur le naissant empire des Francs; et, bien que son successeur immédiat n'eût point hérité du titre de primat des Francs, la prééminence de l'évêque de Reims sur les autres siéges du royaume de Clovis subsista toujours en réalité. Les provinces occupées par les Goths étaient subordonnées à l'évêque d'Arles (3).

L'évêque de *Trèves* revendiquait aussi le pouvoir primatial, qu'il prétendait être attaché à son siége (4), à l'égard du peuple belge.

Mais toutes ces prérogatives primatiales finirent par disparaître dans les Gaules à l'époque de la décadence de la dynastie mérovingienne (5), et saint Boniface est le premier en qui l'on puisse voir de nouveau un primat proprement dit (6). Chargé non-seulement de répandre les lumières évangéliques parmi les peuples germains, mais encore de la restauration de la discipline ecclésiastique dans tout l'empire des Francs, ce saint évêque, en montant sur le siége de Mayence, rattachait par cela même à ce siége et la dignité archiépiscopale et la primatie (7) sur les pays qui

(1) *Thomassin*, a. a. O., c. 30, n. 5, p. 217; n. 11, p. 221.

(2) *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 180 et 182; tom. V, p. I, p. 22.

(3) *Thomassin*, a. a. O., c. 30, n. 9, p. 219. — *Bianchi*, a. a. O., tom. V, p. I, p. 36 sqq.

(4) *Neller*, S. Ecclesiæ Trevirensis Primatus. (Opusc., vol. II, p. II, p. 347. — Deutsche Geschichte, vol. II, p. 309. — Cap. *Teugualdum*, 10, C. 11, q. 3.

(5) *Bonifac.*, Epist. 51, ad Zachariam : Franci, ut seniores dicunt, plus quam per tempus octoginta annorum synodum non fecerunt, nec archiepiscopum habuerunt. — *Neller*, a. a. O., c. 4, n. 8. (Opusc., vol. II, p. II, p. 350.) — *Thomassin*, a. a. O., c. 32, n. 1, p. 221.

(6) *Thomassin*, a. a. O., c. 33, n. 1, p. 230.

(7) *Thomassin*, a. a. O., c. 31, n. 5, p. 223.

formèrent plus tard l'empire oriental des Carlovingiens.

Cet exposé sommaire de l'ancienne signification de la dignité primatiale trouve sa confirmation dans le langage usuel, tel que nous le voyons interprété par le pseudo-Isidore (1). En effet, tantôt il se sert du mot *primat* dans le sens de patriarche (2), tantôt il donne cette qualification aux archevêques institués à ce titre auprès des peuples récemment convertis à la foi chrétienne. Or, comme parmi les primats de la première catégorie il comprend aussi ceux qui ont été revêtus de ce titre par les successeurs des apôtres, en d'autres termes, par les papes, c'est ici le lieu de se référer, à une modification près, à la distinction faite par Hincmar entre les primats (3).

Cet évêque met au nombre des primats, indépendamment des patriarches, les *primates metropolitanorum* qui tiennent leur prééminence (prælatio) de la délégation du saint-siége, tels, par exemple, que l'évêque de Thessalonique (4), et enfin les métropolitains qui, sans être obligés de recourir à un autre primat, peuvent se faire ordonner par les évêques de leur province, comme aussi les ordonner eux-mêmes, et qui sont, en vertu d'une ancienne coutume, décorés du pallium. Hincmar invoque à l'appui de son système une lettre de saint Grégoire à Augustin, dans laquelle il lui dit : « Nous ne vous conférons aucun pouvoir sur les évêques des Gaules, attendu que, dès la plus haute antiquité, l'évêque d'Arles a reçu de mes prédécesseurs le pallium, et que nous ne pouvons pas le déposséder de l'autorité qui lui a été dévolue (5). »

Les dispositions réglementaires tracées par Grégoire le Grand pour l'organisation hiérarchique de l'Église d'Angleterre ne laissent aucun doute sur les véritables intentions

(1) Cap. *Nulli*, 2, D. 99.
(2) Can. *Provinciæ*, 1, D. cit.
(3) *Hincm. Rem.*, Opusc. LV, capit. c. 16, p. 438 et 442.
(4) *Leo I, M.*, Epist. 14, c. 6 ; Opp., tom. I, col. 688.
(5) *Gregor. M.*, Epist., lib. XI, ep. 64. (Opp., tom. II, col. 1156.) — Can. *In Galliarum*, 3, C. 25, q. 3.

de ce pontife, qui étaient de n'accorder à Augustin qu'une primatie personnelle (1) ; car il statuait, formellement, qu'à la mort du fondateur de l'Église britannique, l'archevêque d'York serait de plein droit affranchi des rapports de dépendance dans lesquels il se trouverait placé jusqu'à ce moment, et qu'entre cet archevêque et le successeur d'Augustin sur le siége épiscopal de Cantorbéry, la question de prééminence serait décidée par l'ancienneté de consécration (2). Il est vrai que cette disposition ne fut pas exécutée selon la pensée qui l'avait inspirée. Cantorbéry fut longtemps encore l'unique métropole de l'Église d'Angleterre, et la question de primatie, qui souleva de si fréquentes querelles entre ce siége et celui d'York, reçut enfin dans le onzième siècle une solution favorable à l'Église d'Augustin (3). Mais quelques années plus tard, le débat se ranima de nouveau (4) ; York invoquait toujours les termes formels de la disposition de saint Grégoire, et soutenait que l'on n'était pas en droit de le débouter de ses prétentions en se fondant, comme le faisait l'évêque de Cantorbéry, sur une clause intentionnelle de cette disposition, qui subordonnait son exécution à la translation du siége métropolitain d'Augustin dans la ville de Londres. La cause fut discutée sous Alexandre III; mais il n'y eut point de décision expresse (5). L'évêque d'York et celui de Cantorbéry continuèrent à se donner simultanément le titre de primat d'Angleterre, et les choses restèrent dans cet état jusqu'à l'époque du schisme qui suivit l'apostasie d'Henri VIII.

L'archevêque de Cantorbéry avait eu à subir, dans le cours du douzième siècle, une autre atteinte dans ses prétentions aux prérogatives primatiales (6). Ces prérogatives

(1) *Thomassin*, a. a. O., c. 31, n. 6 sqq., p. 224 sqq.

(2) *Gregor. M.*, Epist., lib. XI, ep. 65 (tom. II, col. 1167). — Cap. *Quum certum*, 1, X, de Major. et obed. (I, 33).

(3) *Döllinger*, Lehrbuch der Kirchengesch., vol. II, p. 98 sqq.

(4) *Thomassin*, a. a. O., c. 36, n. 4, p. 262.

(5) Cap. *A memoria*, 1, X. Ut lite pendente (II, 16).

(6) *Thomassin*, a. a. O., n. 8, p. 266.

devaient s'étendre aussi à l'Irlande; mais, l'évêque de l'église d'*Armagh* ayant pris le titre de primat, la cour romaine, à la prière de saint Malachie, le confirma solennellement dans cette dignité. Tandis que les deux archevêques anglais se disputaient la primatie, objet de leurs prétentions exclusives, les églises qui en dépendaient se détachaient l'une après l'autre de leur juridiction. L'exemple de l'Irlande fut suivi par l'Église d'Écosse; l'évêque de *Saint-Andrew*, ayant d'abord obtenu le titre et les pouvoirs de métropolitain, parvint encore, vers le commencement du quinzième siècle, à se faire investir de la dignité primatiale (1).

L'évêque d'York ne fut pas longtemps subordonné au primat de Cantorbéry; celui-ci se trouva réduit plus tard à n'avoir sous son autorité que ses propres suffragants. Du reste, l'évêque d'York ne fut pas plus heureux que son concurrent! C'est après cette chute commune, qui les plaçait effectivement dans une situation identique, que Hincmar, se servant de l'ancienne dénomination, désignait ces deux évêques comme une classe à part de *primates;* à cette classe appartenait Hincmar lui-même, comme archevêque de *Reims*, métropolitain de *Rouen* et de *Sens* (2).

A cette même époque se rattache la collation du titre de patriarche à l'évêque de Bourges, qui occupait vis-à-vis de l'Aquitaine la position d'un véritable primat. Mais une érection beaucoup plus importante, c'est celle de l'archevêque de *Lyon*, institué primat de toutes les Gaules (§ 71). Le deuxième synode de Châlons-sur-Saône avait déjà reconnu à ce prélat un pouvoir primatial sur toute la Gaule, lorsque Grégoire VII l'éleva à la dignité de primat, dans laquelle il fut encore confirmé par Urbain II. Le cercle de sa primatie comprenait, indépendamment de la province lyonnaise, les archevêchés de Tours, de Rouen et de Sens

(1) *Thomassin*, a. a. O., c. 45, n. 11, p. 340. — *Bennettis*, Privil. S. Petri, tom. IV, p. 129.

(2) *Thomassin*, a. a. O., c. 31, n. 3, p. 222. — Deutsche Geschichte, vol. II, p. 309 sqq.

(auquel appartenait autrefois, comme suffragant, le siége épiscopal de Paris).

Cette adjonction rencontra néanmoins une opposition très-vive (1), et l'archevêque de Rouen ne voulut jamais reconnaître la prééminence du primat des Gaules, se proclamant lui-même indépendant de tout autre siége, comme primat de *Normandie* (2).

En Allemagne, la primatie de *Mayence*, fondée par Boniface, subsista sans interruption jusqu'à l'époque de la sécularisation de l'Église germanique (3), le projet de sa translation à Ratisbonne n'ayant pas été consenti par le chef de l'Église. L'archevêque de Salzbourg (4) porte, il est vrai, depuis fort longtemps le titre de *primat de Germanie*; mais ce titre ne fut jamais qu'une distinction purement honorifique sans aucune attribution juridictionnelle.

Dans les pays scandinaves, l'archevêque de *Brême* avait des prétentions à la primatie; mais cette dignité lui fut refusée et conférée à l'évêque de *Lund* (5). *Gnesen* fut choisie pour être le siége primatial de la Pologne (6), *Gran*, pour celui de la Hongrie (7).

S'il était un pays dans la chrétienté où la prééminence d'un siége épiscopal dût avoir peu d'importance, c'était assurément l'Italie; cependant l'archevêque de Pise fut investi par le pape du titre de primat avec juridiction sur la Corse et la Sardaigne (8).

(1) *P. de Marca*, a. a. O., n. 157, p. 152, n. 115, p. 234 sqq.

(2) *Héricourt*, Lois ecclésiastiques de France, E. V, p. 213, n. 16, p. 216, F. I, n. 2, p. 416.—*P. de Marca*, a. a. O., n. 123, p. 247; vid. pour *Bordeaux* (c. *Humilis*, 17, X, de Major. et obed., I, 33) et *Narbonne*, n. 55, p. 149. — *Thomassin*, a. a. O., c. 35, n. 8, p. 255.

(3) *Lamerz*, de Præeminentia sedis Mogunt. Erf. 1731.

(4) *Zallwein*, Instit. jur. can., tom. IV, q. 4, cap. 2, § 4 sqq., p. 472 sqq. — *Dalham*, Concilia Salisb., p. 23 sqq.

(5) *Thomassin*, a. a. O., c. 27, n. 2, p. 269.

(6) *Thomassin*, a. a. O., c. 37, n. 3, p. 271.

(7) *Thomassin*, a. a. O., c. 37, n. 4, p. 271.

(8) *Barbosa*, a. a. O., c. 7, n. 10 sqq., p. 134 sqq. — *Thomassin*, a. a. O., c. 37, n. 5, p. 272. — *Glossa margin.* ad can. *Diffinimus*, 8, d. 22.

§ LXXIII.

3. *Les Archevêques.*

Nous avons vu que chacune des diverses dénominations qui servent à désigner les différentes classes de l'épiscopat était employée dans un sens plus ou moins large, au point de vue du degré hiérarchique ; il en est de même de celles d'*archiepiscopi* et de *metropolitani*. Les patriarches, ainsi que les primats et d'autres évêques encore, auxquels des suffragants sont subordonnés, sont avec raison appelés *métropolitains; archiepiscopi* est un des titres spécialement réservés aux patriarches (1) et aux primats (§ 72); aussi, dans les temps anciens, est-il généralement peu usité et entièrement inconnu à l'Eglise d'Afrique (2). Mais peu à peu cette dénomination s'est confondue avec celle de *métropolitain*, et toutes deux servent également à exprimer le troisième degré de l'épiscopat.

« Ceux-ci, dit Isidore (3), ont autorité sur les provinces; « les autres prêtres sont soumis à leur juridiction et à leur « enseignement; il n'est pas permis aux autres évêques de « rien faire sans leur autorisation, parce que le soin de « toute la province leur est confié. »

Bien que les deux dénominations de métropolitain et d'archevêque (4) soient synonymes (5) dans leur acception générale, elles n'ont pas néanmoins entièrement le même sens; car, si tous les métropolitains sont archevêques, tous les archevêques ne sont pas métropolitains; ceux, en effet,

(1) *Novell.* 9, 16. — *Thomassin*, Vetus et nova eccles. discipl., p. I, lib. I, c. 3, n. 7, n. 11, tom. I, p. 18, p. 20.

(2) Can. *Primæ*, 3, d. 99 (*Conc. Carth.* III, ann. 397, can. 26). — *Thomassin*, a. a. O., n. 10, p. 20.

(3) Can. *Cleros*, 1, § *Metropolitani*, 4, d. 21.

(4) Les Anglo-Saxons disaient : *Heahbiscop*.

(5) Can. *Pastoralis*, 11, X, de Offic. jud. ord. (I, 31). — Cap. *Salvator*, 5, *Extrav. comm.*, de Præb. (III, 2).

qui par exception n'ont pas de suffragants, ne peuvent pas être qualifiés de ce titre (1).

De toutes les expressions consacrées par l'usage à la désignation d'un degré supérieur à l'épiscopat, il n'en est pas de plus ancienne que celle de *metropolitani* (2) ; et cependant, elle est spécialement usitée comme le terme technique sous lequel on désigne les évêques des églises qui formen comme une troisième génération et sont les filles d'église filiales. En devenant des filles fécondes pour leurs mères elles ont accru la postérité de l'Église primitive, elles lu ont enfanté d'autres filles (3).

Le développement de ce dernier degré de dignité métropolitaine complète l'harmonieuse structure de l'Église. Su le fondement de la primauté apostolique, pierre angulair de tout l'ordre épiscopal, s'élève le patriarcat; celui-c forme la base de la dignité primatiale, qui porte à son tour comme une majestueuse colonnade, les siéges métropolitains, centres de ralliement pour tout le reste de l'épiscopat Mais l'épiscopat lui-même est indissolublement uni à Pierr par le lien divin de son institution, et par conséquent, toute ces colonnes, quelque belles, quelque magnifiques qu'elle soient d'ailleurs, peuvent s'écrouler sans entraîner dans leu ruine l'épiscopat, assis qu'il est sur un fondement inébranlable! c'est qu'en effet, ces siéges métropolitains n'ont poin quel que soit le degré de leur importance, une origin divine immédiate; ce sont des institutions humaines, *no divinæ institutionis, sed humanæ constitutionis*, selon l expressions d'Innocent III (4). L'histoire nous les mont

(1) *Reiffenstuel,* Jus canon., tit. XXXI, § 2, n. 33, tom. I, p. 343.— En All magne, par exemple, l'archevêque d'Olmütz. — Les Grecs modernes font au cette distinction : le métropolitain a des suffragants, l'archevêque est un évêq exempt. *Thomassin,* a. a. O., cap. 43, n. 12, p. 321.

(2) *Thomassin,* a. a. O., c. 3, n. 4, p. 16.

(3) Metropolitani autem a *mensura* civitatum vocantur. Cette explicati étymologique d'Isidore, dans le can. *Cleros*, ne nous paraît pas heureuse. *Fagnani,* Comment. in cap. *Referente,* 7, X, de Præb., n. 2 (tom. III, p. p. 95). — Can. *Quorum,* 6, d. 8.

(4) *Hurter,* Innocent III, vol. III, p. 181, note 26.— Cap. *Inter corporal* 2, X, de Translat. episc. (I, 7).

comme des créations essentiellement modifiables et périssables, et certes, si l'Église ne reposait pas sur une base éternelle, ils eussent peut-être déjà compromis son existence par les ébranlements et les ruines dont les annales de l'épiscopat nous offrent le douloureux spectacle.

Une soif tout humaine de domination avait élevé l'évêque de Constantinople à l'insigne honneur du patriarcat, et tandis que la Rome antique était devenue la Jérusalem nouvelle (1), Constantinople devenait une nouvelle Rome. Mais l'ambition de cet évêque n'était pas encore satisfaite ; il ne prétendait à rien moins qu'au patriarcat de tout le monde habité. L'orgueil qui avait causé la chute des anges, devait aussi précipiter ce prélat dans l'abîme de la réprobation : ces anges rebelles avaient dédaigné d'adorer le Christ dans son abaissement ; il refusa, lui, de s'incliner devant le représentant du Christ sur la terre. Ce furent uniquement les suggestions de l'esprit d'orgueil qui le portèrent à se séparer de l'Église. Mais l'Église est encore pleine de vie et de force, malgré cette séparation, tandis que les patriarcats d'Orient, comme rongés par le ver de l'hérésie, sont tombés par lambeaux au premier choc de la tempête !... Quelles n'eussent pas été, dans sa manifestation extérieure, la grandeur et la magnificence du royaume terrestre de la Divinité (§ 70), si ces quatre églises patriarcales, intimement unies au chef de la chrétienté, comme de fidèles coopératrices, avaient travaillé de concert à l'affermissement et à la propagation de la foi évangélique ! Quelle source de bonheur et de sanctification c'eût été ouvrir à l'humanité, que de réaliser pleinement la parole de Justinien (2) : « Patriarches de l'Église de Dieu, saintement ligués et unis, annoncez comme une seule voix la vérité sans mélange ! »

Toutefois, cette perte douloureuse n'était pas sans compensations : si les patriarches tombaient d'un côté, les pri-

(1) *Hincm. Rem.*, de Prædestinatione, cap. 24 (Op., tom. I, p. 150 sqq.), développe cette comparaison avec autant de justesse que d'éclat.

(2) *Novell.* 115, cap. 3, § 4.

mats présentaient d'un autre de puissants et énergiques soutiens. Investis de grands pouvoirs qu'ils tenaient de la délégation du Saint-Siége, ils étaient destinés à tenir la place du prince des apôtres, sur différents points du royaume terrestre du Christ, et la considération qui entourait ces hauts dignitaires ecclésiastiques répandait un nouvel éclat sur les églises subordonnées à leurs siéges. On a prétendu que les papes avaient institué les primats pour fortifier leur propre puissance; à cette assertion on peut répondre que si telle a été, en effet, la pensée des souverains pontifes, on ne conçoit guère comment les pouvoirs politiques ne l'ont pas combattue, comment, au contraire, les princes de tous les États chrétiens ont usé de toute leur influence pour amener le chef de l'Église à rehausser la gloire de leur royaume, par la promotion d'un métropolitain à la dignité de primat (1)! Cette institution était d'ailleurs en elle-même un instrument très-puissant de décentralisation pour une foule de contestations déférées jusqu'alors à la cour de Rome, et qui, avec les primats, se jugeaient sur le lieu même. C'était là en réalité un des principaux objets de leur mission ; les papes avaient voulu s'alléger ainsi le fardeau gouvernemental, et ils eussent eu grandement à se féliciter, à ce point de vue, si l'institution des siéges primatiaux se fût propagée dans tout le royaume de J. C.

Il n'y avait donc que des motifs extrêmement graves qui pussent forcer le Saint-Siége à retirer à la primatie son action juridictionnelle; car il est incontestable que la perpétuité de cette institution eût été un véritable bienfait pour les papes qui avaient appelé les primats à partager avec eux le soin de l'Église.

Mais, il faut le reconnaître, l'histoire de la primatie sera toujours un sujet de deuil pour l'Église! On y voit des hommes dévorés d'envie et de jalousie, esclaves d'une aveugle ambition qui les pousse à aspirer sans cesse au patriarcat,

(1) *Thomassin*, a. a. O., c. 31, n. 7, p. 224, cap. 38, n. 13, p. 281.

alors même qu'il n'était plus qu'un vain titre. A peine si l'on peut nommer un pays où les primats n'aient pas brigué cette dignité, et où ils n'en aient pas abusé après l'avoir obtenue! Arles et Vienne, Séville et Tolède, Bordeaux, Bourges et Narbonne, Lyon, Rome et Sens, York et Cantorbéry remplissent les fastes ecclésiastiques du scandale de leurs querelles. C'est ainsi que cette institution, qui avait précisément pour but l'union et la concorde, était devenue une cause de dissensions et d'inimitiés, et souvent une occasion de révolte contre le principe monarchique de l'Église. Ce fut pour empêcher l'Église de tomber elle-même en dissolution, en se fractionnant peu à peu en une foule de patriarcats qui n'eussent plus conservé aucun rapport de dépendance avec Rome, que les souverains pontifes se virent obligés de devenir de plus en plus parcimonieux dans la collation des droits primatiaux, jusqu'à ce qu'enfin cette dignité se réduisit à n'être plus qu'un pur titre auquel était attachée une simple préséance d'honneur.

Après tout, les primats eux-mêmes pouvaient disparaître; ils n'étaient pas essentiellement nécessaires au gouvernement de l'Église. Il restait les métropolitains, dont la position est particulièrement propre à relier l'épiscopat au chef suprême de la chrétienté. Plus immédiatement en rapport avec leurs suffragants que les patriarches et les primats, ils sont spécialement institués pour former, entre ces évêques et le siége apostolique, un lien intermédiaire destiné à prévenir leur isolement et leur séparation de l'unité (1). Il est vrai que le cercle dont ils sont le centre est beaucoup moins large que celui des patriarches et des primats; mais c'est là précisément une des conditions qui donnent au pouvoir métropolitain plus d'importance réelle qu'à la primatie, les bornes restreintes du diocèse répondant beaucoup mieux aux rapports intimes de ce cercle de famille où les archevêques jouissent d'une autorité et d'une consi-

(1) *Hurter*, a. a. O., p. 181.

dération vraiment paternelles. Aussi Innocent III, parlant des relations du métropolitain avec ses suffragants, l'appelle-t-il *le père et l'évêque des âmes* (1). C'est qu'en effet, par la vertu génératrice de l'ordination qui forme le plus sublime attribut de leur puissance, ces prélats sont véritablement les pères spirituels des évêques, et c'est en invoquant cette auguste prérogative que Grégoire le Grand rappelle un évêque à l'obéissance vis-à-vis de son métropolitain (2).

Ce contact si intime, ces relations incessantes facilitent et simplifient grandement la tâche des métropolitains dans l'exercice de leurs fonctions de juges supérieurs de leurs provinces ecclésiastiques (3); ils peuvent ainsi veiller aisément sur tout leur ressort, et dans chaque affaire importante se concerter avec leurs suffragants, et même, si besoin est, les convoquer en concile. Leur droit de visite leur donne les moyens de corriger les abus. Enfin, ils offrent encore aux sujets de leurs suffragants un tribunal d'appel d'un recours facile.

Ces diverses prérogatives constituent principalement l'autorité métropolitaine, désignée dans les canons sous différentes dénominations, telles que : *archiepiscopalis dignitas* (4), *auctoritas metropolitana* (5), *metropolitanicum jus* (6), *lex metropolitana* (7).

Nous avons fait connaître sommairement les heureux résultats que pouvait et que devait produire l'institution du pouvoir métropolitain; tout semblait promettre à cette institution une influence de plus en plus efficace dans les des-

(1) *Innoc. III, P.*, Epist. lib. I, ep. 466. — *Van Espen*, Jus eccles. univ., p. I, tit. 19, cap. 2, n. 4.

(2) *Gregor. M.*, Epist. lib. IV, ep. 10. — Can. *De iis*, 13, d. 12.

(3) Can. *Quia cognovimus*, 6, c. 10, q. 3 (*Conc. Tolet.* III, c. 20).

(4) Cap. ult., X, de Purgat. canon. (V, 34).

(5) Can. *De his*, 13, d. 12. — Cap. *Sollicitudinem*, 54, X, de Appellat. (II, 28).

(6) Cap. *Quum non ignoratis*, 1, X, de Offic. leg. (I, 30). — Cap. *Quum a nobis*, 13, X, de Arbitr. (I, 43). — Cap. *Ut litigantes*, 5, de Offic. jud. ord. in 6to (I, 16).

(7) Cap. *Pastoralis*, 11, X, de Offic. jud. ord. (I, 31).

tinées de l'Église, et cependant, on voit les papes restreindre peu à peu l'autorité archiépiscopale, retirer même aux archevêques des droits qu'ils avaient exercés pendant plusieurs siècles, entre autres la confirmation des suffragants. Ce fait est d'autant plus étonnant, qu'il se révèle avec plus de continuité dans la multitude de fausses décrétales interposées dans le recueil des décrets canoniques, et qui ont trait à cette matière; on dirait un parti pris de limiter toujours davantage la puissance archiépiscopale. Qu'est-ce à dire (1)? les papes se sont-ils approprié, et ont-ils réalisé, sous ce rapport, le système du pseudo-Isidore (2)?

Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier la valeur du pseudo-Isidore; la seule question que nous ayons à examiner est celle-ci : Les papes avaient-ils le droit de limiter le pouvoir des archevêques, et, ce droit existant, avaient-ils des raisons fondées pour en faire usage? Si l'on consulte l'histoire, on ne peut ne pas être frappé des désordres sans nombre, des écarts effroyables dans lesquels une foule d'archevêques étaient tombés par l'abus de leur autorité. Après avoir, sous la race carlovingienne, à dater du règne de Louis le Débonnaire, asservi les évêques au joug de leur pouvoir despotique, ils s'étaient faits eux-mêmes les instruments dociles de la puissance temporelle (3). Où le crime de la simonie trouva-t-il de plus zélés protecteurs qu'auprès des archevêques! Combien d'entre eux ne persévérèrent-ils pas dans le schisme, à tel point que, lorsqu'un ecclésiastique était promu à l'épiscopat, il se trouvait bien souvent réduit à s'adresser à Rome pour en obtenir l'autorisation de se faire ordonner par un évêque de son choix, pourvu qu'il fût seulement en communion avec le chef de l'Église (4)! que

(1) *P. de Marca*, de Concordia sacerdotii et imperii, lib. III, cap. 6, n. 1 (tom. I, p. 160).

(2) *Van Espen* va même jusqu'à prétendre que ce n'est qu'à dater du dixième siècle que les papes se sont attribué, en se fondant sur les fausses décrétales, le droit d'instituer les archevêques. (P. I, tit. 19, cap. 1, n. 11.)

(3) *Deutsche Geschichte*, vol. II, p. 149, p. 302.

(4) *Thomassin*, a. a. O., cap. 48, n. 5, p. 368.

d'exemples de la plus coupable négligence vis-à-vis de leurs devoirs de métropolitains! que d'actes de la plus extravagante tyrannie envers les évêques soumis à leur juridiction la seule histoire d'Allemagne ne nous offre-t-elle pas (1)! Aussi les évêques se trouvaient-ils continuellement dans la nécessité de recourir au centre des centres, au métropolitain suprême, pour rencontrer un appui qu'ils avaient en vain cherché ailleurs, mais qui là, du moins, ne pouvait leur manquer, car il leur était assuré par la promesse divine.

Du reste, pour se convaincre que l'absorption, au profit de leur propre puissance, de l'autorité archiépiscopale (2) n'a jamais été le but de la conduite des papes à l'égard des métropolitains, il suffit de voir avec quelle assiduité les souverains pontifes exhortaient ceux-ci à veiller sur leurs prérogatives (3), et avec quelle fidélité ils s'appliquaient eux-mêmes à leur en maintenir la possession (4). Ils étaient même si peu jaloux d'exercer immédiatement, personnellement sur ces évêques, leur pouvoir de chef de l'Église, qu'ils le déléguaient à des primats (5). N'est-ce pas Grégoire III qui créa le siége primatial de Lyon? Urbain II qui rétablit celui de Tolède? Innocent II qui reconnut celui d'Armagh? Innocent III qui confirma celui de Lund, institué par Adrien IV?

Ce n'est pas dans un semblable motif qu'il faut chercher l'explication de la limitation progressive du pouvoir archiépiscopal; et certes, ce motif écarté, les papes ne manquaient pas de raisons graves et pressantes pour reprendre, comme ils l'ont fait, divers droits jusqu'alors exercés par les métropolitains! C'est surtout à la corruption du haut clergé qu'il faut imputer la cause de cette déchéance.

(1) *Thomassin*, a. a. O., n. 6, p. 368. Poppo, archevêque de Trèves, exigeait de ses suffragants, avant de les ordonner, l'engagement, sous la foi du serment, de n'accomplir aucun acte administratif en dehors de ses prescriptions formelles. — *Hurter*, a. a. O., p. 188.

(2) *Thomassin*, a. a. O., cap. 48, n. 1, 2, p. 366.

(3) *Id.*, *ibid.*, n. 3, p. 367.

(4) Can. *Igitur*, 5 (*Leo I*). — Can. *Servatis*, 6 (*Hormisd.*), c. 25, q. 2. — *Thomassin*, a. a. O., c. 46, n. 2, p. 352.

(5) *Bianchi*, Della Potestà e della politia della Chiesà, tom. IV, p. 38 et 40.

Mais ces droits eux-mêmes, en quoi consistaient-ils? quelle était la source d'où ils dérivaient?

La puissance métropolitaine, quelle que soit la forme qu'elle revête, n'est jamais qu'une émanation de la primauté papale; il n'est pas un seul évêque, Pierre et ses successeurs exceptés, qui soit de droit divin supérieur à un autre évêque. Si l'un d'eux occupe un siége plus élevé, c'est uniquement en vertu de l'assentiment exprès ou tacite du chef de l'Église; en conséquence, lorsque le pape restreint les droits des archevêques, ou s'attribue à lui-même l'exercice de quelques-uns de ces droits, il ne fait qu'user d'un pouvoir émanant de sa puissance divine. Pour avoir le droit d'agir ainsi, il n'est pas tenu de justifier ses actes par les mesures et les prescriptions d'aucun de ses prédécesseurs au trône apostolique; et que les Décrétales mises au grand jour par le pseudo-Isidore, et complétement ignorées jusqu'alors, soient fausses ou authentiques, les prérogatives n'en subsistent pas moins dans toute leur étendue. Quand le salut de l'Église le commande, tout droit historiquement acquis doit tomber devant cet intérêt suprême. Tous les métropolitains, ainsi que les primats et les patriarches, ne possèdent d'autres prérogatives que celles qui leur ont été attribuées par les canons ou par le droit coutumier de l'Église (1).

Ainsi, aucun archevêque n'a, par lui-même, autorité sur un autre évêque; il n'en a que par le pape; et, conséquemment, il n'exerce de juridiction sur les sujets de ses suffragants que par suite de la délégation qu'il a reçue du pape, dont le pouvoir s'étend à tous les membres du royaume du Christ. C'est sur cette considération que repose ce principe de droit, qui veut que l'archevêque soit tenu de faire la preuve de sa juridiction toutes les fois qu'elle est mise en doute (2).

(1) Can. *Conquestus*, 3, C. 9, q. 3. Primates enim vel patriarchas nihil privilegii habere præ cæteris episcopis, nisi quantum sacri canones concedunt et prisca consuetudo illis antiquitus contulit. — Cap. *Duo simul*, 9, X, de Offic. jud. ord. (I, 31).

(2) *Barbosa*, de Officio et potestate episc., p. I, tit. 4, n. 27, tom. I, p. 151.

Alors donc qu'il rend un jugement, c'est le pape qui prononce par son organe ; mais le pape peut aussi juger sans cet intermédiaire ; bien plus, il pourrait supprimer tous les patriarches, tous les primats, tous les archevêques, et conduire lui-même le troupeau de Jésus-Christ de concert avec l'épiscopat divinement institué pour gouverner l'Église chrétienne.

On voit qu'il en est des archevêques, ainsi que des primats et des patriarches, comme d'une foule d'institutions excellentes et utiles, qui, après une durée plus ou moins longue, ont fini par succomber sous le poids des fautes accumulées par les dépositaires du pouvoir. Au-dessus de ces princes ecclésiastiques, il y avait un monarque suprême d'origine toute divine ; il était de son devoir de réprimer leurs écarts. Cette restriction de la puissance épiscopale est une démonstration assez remarquable de la mutabilité de toutes les institutions ecclésiastiques qui n'ont pas absolument une origine divine.

Les dépositaires du pouvoir archiépiscopal ne peuvent donc s'en prendre qu'à eux-mêmes de la décadence de ce pouvoir, qui n'est plus aujourd'hui, à beaucoup près, ce qu'il fut autrefois. La chute a été si profonde, que les dispositions mêmes du concile de Trente, qui, bien loin de rabaisser l'importance de l'autorité métropolitaine(1), avaient au contraire pour but de rendre la vie à cette institution défaillante, n'ont pu, sous plus d'un rapport, aboutir à aucun résultat pratique. Et cependant, un saint Charles Borromée, à lui seul, prouverait d'une manière éclatante ce qu'est un archevêque, tel que le concevait le concile de Trente, et ce qu'il peut pour la grandeur et la prospérité de l'Église (2) ! Si les siéges métropolitains n'ont plus de nos jours, dans la hiérarchie sacerdotale, la haute importance dont ils jouissaient en

(1) *Thomassin*, a. a. O., c. 48, n. 11, p. 371. — *Lupoli*, Juris eccles. prælectiones, tom. II, p. 293.

(2) *Thomassin*, a. a. O., n. 15, p. 374.

d'autres siècles, la faute n'en est pas à l'Église, ce ne sont pas ses lois qu'il faut accuser !

§ LXXIV.

4. *Les évêques.*

« Les diverses dignités dont nous avons fait jusqu'ici l'his- « torique sont désignées d'une manière générale sous le nom « d'*Episcopi* ; on ne leur a donné des titres particuliers que « pour marquer la différence des pouvoirs spéciaux qui y « sont attachés. » C'est en ces termes qu'Isidore de Séville (1), après avoir traité des patriarches, des primats et des métropolitains, établit la transition qui l'amène à parler des autres évêques qui ne sont point comme ceux-là investis de quelque juridiction supérieure. Cette gradation de pouvoirs offrait de puissants moyens d'action pour le gouvernement de l'Église ; elle servait à maintenir plus fortement dans l'unité les membres de l'épiscopat disséminés sur toute la terre, en même temps qu'elle établissait dans le corps pontifical, qui, dans son ensemble, constitue le pont mystique par où les races futures sont appelées à monter au ciel (2), l'arche intermédiaire qui relie au pontife suprême tous les pontifes de la nouvelle alliance, à celui qui est personnellement le successeur du prince des apôtres, les autres évêques qui sont, comme corps épiscopal, les successeurs des apôtres (§ 23).

Or, quand il s'agit de déterminer le degré afférant aux *episcopi* (3) ou *pontifices* (4), désignés encore sous les noms de *summi sacerdotes* (5), *antistites* (6), *pastores* (7) et au-

(1) Can. *Cleros*, 1, § *Omnes*, 5, d. 21.

(2) Can. *Cleros*, cit. § *Pontifex*, 8, quasi via sequentium.

(3) Can. *Cleros*, cit. § *Episcopus*, 7. — Can. *Legimus*, 24, v. *Quod quidem*, d. 93. — Can. *Qui Episcopatum*, 11, c. 8, q. 1 (Augustin.).

(4) Can. *Pontifices*, 4, c. 7, q. 1. — Cap. *Quia periculosum*, 4, de Sent. exc. in 6to (V, 11). — Cap. *Massana*, 54, X, de Elect. (I, 6).

(5) Can. *Deus ergo*, 6, c. 3, q. 1 (*Pseud. Isid.*). — Can. *Videntes*, 16, c. 12, q. 1 (*Pseud. Isid.*). — Cap. un. § *Per frontis*, 7, X, de Sacra unct. (I, 15).

(6) Can. *Cleros*, 1, § *Antistes*, 10, d. 21.

(7) Cap. *Quod translationem*, 11, X, de Temp. ordin. (I, 11). — Cap. un. X, de Sacra unct. (I, 15) sqq. — *Nardi*, Dei parochi, tom. I, p. 2 sqq.

tres (1), il faut prendre pour point de départ la distinction établie entre les institutions de droit divin et celles qui, bien qu'élevées sur cette base, ne sont pourtant que des créations de l'Église développées par voie historique. Cela posé, sont *episcopi* (2) tous ceux qui ont reçu par l'ordination le caractère épiscopal; avec ce caractère leur a été transmis le droit de participer au gouvernement de l'Église. A ce point de vue, le patriarche ne diffère en rien d'un simple évêque coadjuteur, dont tout le ministère se borne à assister un autre évêque dans l'exercice de ses pouvoirs, mais qui n'a par lui-même de juridiction sur aucun diocèse. A cette dernière catégorie appartiennent encore les archevêques auxquels le pape confère ce titre en leur donnant une nonciature. Ni les uns ni les autres n'exercent, sur une église déterminée, de juridiction émanant de leur caractère épiscopal; néanmoins, en qualité d'évêques, ils siégent à côté des autres, sur le premier des trois degrés hiérarchiques d'institution divine, même sous le rapport de l'autorité juridictionnelle. Celui, au contraire, qui a été désigné pour un siége, soit par l'élection, soit par la nomination, n'est pas proprement évêque, jusqu'à sa consécration, même après sa confirmation, par le pape, comme évêque diocésain; il ne peut se donner d'autre titre que celui d'*electus* ou *nominatus* (3).

(1) *Barbosa*, de Offic. et potest. Episcopi, p. I, tit. 1, c. 2, tom. I, p. 16. — *Fragosi*, Regim. christ. reipubl., p. II, lib. VIII, disp. 18, p. 555.

(2) Can. *Cleros*, 1, § *Omnes*, 5, d. 21. — Can. *Legimus*, 24, v. *Ubicumque* (§ 1), d. 93. — *Glossa* ad Cap. *Quia periculosum*, 4, de Sent. excomm. in 6to (V, 11), v. *de Episcopis*: Quia non est superiorem ordinem reperire, et ob hanc causam Papa se vocat episcopum; unde eo ipso quod de episcopis exprimitur, veniunt superiores. — *Reiffenstuel*, Jus canon., tit. XXXI, § 1, n. 16, p. 341.

(3) Cap. *Tua*, 8, X, De his quæ fiunt a prælato (III, 10): Episcopo vel electo. — *Reiffenstuel*, a. a. O., n. 19, p. 341.

Ce que dit l'auteur peut sembler au premier aspect n'être pas d'une parfaite exactitude; l'évêque confirmé et canoniquement institué a la juridiction épiscopale, et le droit canon lui-même lui donne le titre d'évêque. Cela est vrai; mais bien qu'investi des pouvoirs juridictionnels de l'évêque diocésain, tant qu'il n'est pas consacré, il n'est point *proprement* évêque; les pouvoirs

La communication aux patriarches, aux primats et aux métropolitains, des prérogatives papales, ayant fait surgir trois degrés supérieurs de ce premier *ordo divinus* de l'épiscopat, il en est résulté un quatrième degré occupé par les simples évêques qui ont autorité sur un diocèse déterminé, appelé, dans l'ancien langage, *parochia* (1) ou *episcopium* (2). Dans cette catégorie sont compris les *suffragants* et les évêques *exempts*, entre lesquels il y a cette différence, que les premiers sont subordonnés à un métropolitain, et que les derniers ne le sont pas. Ceux-ci occupent, dans la hiérarchie, un rang inférieur à celui des évêques investis du *jus metropolitanum*, mais supérieur au rang des simples suffragants, en ce qu'ils relèvent immédiatement du pape. Toutefois, sous le rapport de la juridiction, les évêques suffragants sont égaux aux évêques exempts, à moins que ceux-ci ne soient en possession de priviléges particuliers; ce qui est le cas le plus ordinaire.

L'antériorité d'ordination ne fonde par elle-même aucune prérogative juridictionnelle proprement dite entre les suffragants de la même province; néanmoins, la constitution de certaines églises (3) a conservé à l'évêque le plus ancien (*protothronus*) certaines attributions prépotentielles, et dans la province d'Afrique le *jus metropolitanum* faisait partie de ces attributions (§ 72, § 23) (4).

L'évêque institué comme centre de l'unité diocésaine, et

dont il est revêtu ne supposent ni ne confèrent cette qualité. Avant son institution, les grands vicaires titulaires, à quelques très-légères exceptions près, les exerçaient dans leur plénitude. Si donc le droit canon lui donne le titre d'évêque, c'est par pur abus de mot. Ce titre exige nécessairement le caractère épiscopal, qui lui-même exige tout aussi nécessairement la consécration. (*Note du Traducteur.*)

(1) Can. *Regenda*, 4, c. 10, q. 1 (*Leo IV*, ann. 850). — Can. *Lugdunensis*, 10, c. 9, q. 1 (*Urban. II*, ann. 1095). — Cap. *Ut archidiaconus*, 1, X, de Offic. archid. (I, 23).

(2) *Vita S. Liudgeri*, I, 32, p. 420. — *Ratpert.*, Casus S. Galli, c. 6, p. 65. (*Pertz*, Monum. Germ. hist., tom. II.)

(3) *Thomassin*, Vetus et nova Eccles. discipl., p. I, lib. I, c. 43, n. 6, p. 328, c. 49, n. 1, p. 376.

(4) Vid. § 76.

conséquemment comme titulaire régulier du pouvoir juridictionnel dans toute l'étendue du diocèse, est appelé tantôt *ordinarius* (1), tantôt *diœcesanus* (2), et l'ensemble de ses droits se nomme *jus episcopale* (3) ou *lex diœcesana* (4).

Le maintien du principe d'unité, la dignité du titre d'évêque, qui doit être entouré d'une certaine solennité extérieure, ont fait introduire dans la législation canonique diverses règles relatives à l'institution des évêques. Aux termes de la première de ces prescriptions, deux évêques ne peuvent être élevés en même temps sur un même siége (5). Une autre, fondée sur l'exemple des apôtres et sur les décrets des conciles, rédigés sous l'inspiration de l'Esprit saint, prescrit aux évêques d'établir leur siége, non point dans une petite localité de leur choix, mais dans une grande ville déléguée à cet effet (6). Une autre, enfin, exige la présence de trois évêques, au moins, à l'ordination de tout membre de l'épiscopat (7).

Ces différentes règles souffrent pourtant quelques exceptions. En vertu de son pouvoir souverain, le pape peut adjoindre à un évêque un *coadjutor* qui exerce, conjointement avec lui, dans le diocèse, la puissance juridictionnelle. Cependant, comme cette adjonction porte atteinte au prin-

(1) Cap. *Pastoralis*, 11, § *Præterea*, 1, X, de Off. jud. ord. (I, 31). — Cap. 7, eod. in 6to (I, 16) : *Quum episcopus* in tota sua diœcesi jurisdictionem ordinariam noscatur habere, etc.

(2) Cap. *Lectæ*, 14, X, de Renunciat. (I, 9). — Cap. *Abbatem*, 40, de Rescr. (I, 3). — Cap. *Diœcesanis*, 1, de Vita et honest. cler. in Clem. (III, 1).

(3) Cap. *Conquerente*, 16, X, de Offic. jud. ord. (I, 31).

(4) Cap. *Quod super*, 9, X, de Major. et obed. (I, 33).

(5) Cap. *Quoniam*, 14, X, de Off. jud. ord. (I, 31). — Can. *In illis*, 2, d. 80 (*Pseud. Isid.*). — *Conc. Nic.*, can. 8 (note 41).

(6) *Conc. Sard.*, can. 6. — *Conc. Laod.*, c. 57 (Can. *Non debere*, 5, d. 80). — *Leon. M.*, Epist. ad Episc. Afric. (Can. *Illud sane*, 4, d. 80.) — Cap. *Episcopalia*, 1, X, de Privil. (V, 33). — Can. *Sicut*, 48, v. *Ipse vero*, C. 23, q. 4 (*Greg. M.*). — Can. *Præcipimus*, 53, c. 16, q. 1 (*Greg. III*).

(7) *Conc. Nic.*, can. 4 (can. *Episcopi*, 1, d. 64). — Can. *Episcopum*, 7 (c. 2, Mart. Brac.). — Can. *Placet*, 5, d. 65 (*Conc. Carth.* II, ann. 390, c. 2). — Can. *Fraternitatem*, 6, d. 80 (*Greg. M.*, Ep. ad August.). — Cap. *Si archiepiscopus*, 6, X, de Temp. ordin. (I, 11). — Cap. *Ne episcopi*, 7 (*Conc. Arelat.* II, ann. 492), eod.

cipe d'unité, elle ne doit avoir lieu que dans des circonstances tout à fait impérieuses. Toutefois, il est une institution qui *semble être en contradiction patente avec ces règles ; nous voulons parler des chorévêques.*

D'abord, aucun évêque n'assistait à leur ordination, à part celui qui la leur conférait ; de plus, ils fixaient leur résidence, non dans une grande ville, mais à la campagne, et c'est pourquoi ils portaient le nom de χωρεπίσκοποι, c'est-à-dire évêques de campagne (1) ; et comme, dans divers diocèses, l'*episcopus urbicus* s'adressait tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces évêques pour leur confier l'exercice des fonctions épiscopales, il s'ensuivait une altération, du moins apparente, du principe d'unité, base de l'union de tous les membres du diocèse.

Cette institution n'ayant été en vigueur que sous l'empire de l'ancien droit canon, et n'ayant plus d'analogue dans la pratique actuelle, on pourrait dire avec Balsamon (2) qu'il est inutile de s'occuper d'une manière spéciale des chorévêques ; néanmoins, à raison du rôle principal que, dans la controverse élevée sur la différence ou l'identité des évêques et des prêtres, les partisans de l'égalité sacerdotale ont fait jouer à cette institution, il importe d'en examiner de plus près la nature. La fluctuation des opinions sur le véritable caractère des chorévêques a d'ailleurs fait surgir une foule d'autres assertions également dénuées de fondement. Tantôt on a prétendu que, vers le commencement du quatorzième siècle, les décrets des conciles avaient considérablement réduit le nombre des véritables évêques pour en faire, en grande partie, des chorévêques (3), tantôt on a voulu voir

(1) *Selvaggio*, Instit. antiq. christ., lib. I, c. 15. — *M. Lupi*, de Parochiis, c. 3, p. 41.

(2) *Balsamon* ad *Conc. Ancyr.* can. 13 (*Beveridge*, Pandectæ canon., tom. I, p. 389) : Ἐπεὶ δὲ ὁ τῶν χωρεπισκόπων βάθμος παντελῶς ἠπράκτησεν, οὐδὲ ἡμεῖς ματαιοπονῆσαι ἠθελήσαμεν.

(3) *Innoc. Ansaldus*, de Mult. max. christian., c. 11, p. 169. — *Van Espen*, Schol. ad *Conc. Antioch.*, can. 10, p. 117. — *M. Lupi*, a. a. O., diss. 2, p. 14 sqq.

dans ceux-ci comme la véritable base historique de l'institution des curés (1).

Comme toute la question se réduit à décider si les *chorepiscopi* étaient des évêques ou des prêtres, on peut d'abord établir, comme un fait avéré et hors de discussion, qu'il y avait des chorévêques revêtus de l'ordination épiscopale. Partant de ce fait incontestable, voici comment peuvent se classer les diverses opinions qui se sont produites sur l'institution des chorévêques : les uns admettent que les *chorepiscopi* étaient généralement évêques (2) ; ceux-ci, qu'ils étaient tantôt évêques, tantôt prêtres (3) ; ceux-là soutiennent que, régulièrement, ils n'étaient que prêtres (4) ; d'autres, enfin, tout en prétendant qu'ils n'étaient que simples prêtres, veulent cependant qu'à ce titre ils aient pu ordonner des prêtres et des diacres (5).

Les synodes d'Ancyre, de Néocésarée, de Nicée, d'Antioche, de Laodicée et de Chalcédoine, ainsi que les lettres de saint Basile, renferment plusieurs dispositions relatives aux chorévêques. La plupart de ces prescriptions ont pour objet

(1) *Guadagnini*, de Antiqua parœciarum origine, p. I, c. 2, p. 15 ; p. II, p. 24.

(2) *Beveridge*, Pand. canon., tom. II, p. II, App. p. 175, b. — *Corgne*, Défense des droits des évêques dans l'Église, tom. I, p. 231 sqq. — *Binterim*, Denkwürdigkeiten der christ katholischen Kirche, vol. I, p. II, p. 386 sqq. — *Petav.*, Animadversion. ad Epiphan. edit. Colon., p. 277. — De eccles. hier., lib. II, c. 11 et 12. C'est chose assez bizarre qu'on ait voulu ranger Pétau au nombre des partisans de l'opinion contraire. Dans ses *Animadvers.* il donne en termes exprès aux *Chorepiscopi* la qualité d'évêques, ajoutant que tel est et a été invariablement son sentiment.

(3) *Berardi*, Comment. in jus eccl. univ., tom. I, p. 217 sqq. — *Nardi*, Dei parochi, tom. I, p. 420 sqq. — *Spitz*, de Episcopis, Chorepiscopis ac regul. exempt., Bonnæ, 1785, p. 46.

(4) *P. de Marca*, de Concordia sacerd. et imp., lib. II, c. 13 (tom. I, p. 107 sqq.). — *Thomassin*, Vetus et nova Eccles. discipl., p. I, lib. II, c. 1 et 2 (tom. II, p. 1 sqq.). — *Natal. Alexander*, Histor. eccles., sæc. 4, diss. 44, app. tom. VIII, p. 495. — *Rupprecht*, Notæ in jus canon., lib. I, tit. XXIV, § 2, p. 159. — *Bianchi*, della Potestà e della politia della Chiesa, tom. III, p. 221 et 223. — *M. Lupi*, a. a. O., c. 3, p. 28. — *Devoti*, Inst. jur. can., tom. I, p. 225. — *Bened. XIV*, de Syn. diœc., lib. III, c. 3, n. 6.

(5) *Morinus*, de Ordination., exercit. IV, c. 4, n. 2, p. 51.

de faire rentrer ces pasteurs dans les véritables limites de leurs pouvoirs, dont ils s'étaient considérablement écartés, circonstance qui doit faire supposer que cette institution était déjà alors fort ancienne. Ce qui le prouve évidemment, c'est le grand nombre de chorévêques que l'on voit exister à l'époque du concile de Nicée, où l'on voit figurer quarante d'entre eux parmi les prélats qui apposèrent leurs signatures aux actes de cette sainte assemblée (1).

Le plus ancien document connu où il soit fait mention des *chorepiscopi*, c'est une lettre adressée à Paul de Samosate par une réunion d'évêques qui se tint à Antioche dans l'année 269 (2), et qui nous montre l'origine de cette institution dans le besoin urgent où se trouvaient différents évêques de la primitive Église, à raison de la trop grande étendue du cercle territorial de leurs diocèses, de se procurer, pour leur confier l'administration des parties les plus éloignées de ce cercle, un certain nombre de coopérateurs qui pussent aussi les suppléer dans l'exercice des pouvoirs épiscopaux proprement dits. En outre, ils pouvaient être chargés de l'inspection du clergé des églises soumises à leur juridiction (3) et de la tutelle des pauvres (4), comme aussi de l'ordination des clercs des ordres inférieurs, l'évêque diocésain se réservant la collation des ordres majeurs, et faisant dépendre l'extension de ce droit aux chorévêques, d'une autorisation formelle de sa part (5).

On peut donc adopter comme la plus vraisemblable l'opinion qui veut que, dans les temps primitifs, les chorévêques aient été de véritables évêques, d'autant mieux qu'envi-

(1) *Rhaban. Maurus*, de Chorepiscopis (*Hardouin*, Conc., tom. V, col. 1420, B). — *Beveridge*, a. a. O., p. 176, b.

(2) *Euseb.*, Hist. eccles., lib. VII, c. 30, n. 6 : Oἷα καὶ τοὺς θωπεύοντας αὐτὸν ἐπισκόπους τῶν ὁμόρων ἀγρῶν καὶ πόλεων καὶ πρεσβυτέρους, κ. τ. λ. —*Binterim*, a. a. O, p. 388.

(3) *Conc. Antioch.*, can. 10 (note 48).

(4) *Conc. Neocæs.*, c. 13.

(5) *Conc. Antioch.*, can. 10 (note 48).

sagée sous cet aspect, cette institution n'est nullement en contradiction avec les textes canoniques.

En s'adjoignant ainsi plusieurs de ces évêques de campagne (1), l'évêque diocésain ne compromettait en rien le principe d'unité; ces auxiliaires n'ayant qu'une juridiction entièrement subordonnée à la sienne, il ne cessait pas d'être le seul et vrai centre d'unité pour tout son diocèse.

Cet état de subordination et de dépendance, qui faisait des chorévêques comme les vicaires généraux du pasteur diocésain, explique pourquoi celui-ci leur conférait seul l'ordination sans être assisté par d'autres évêques (2).

Les prescriptions canoniques concernant la présence de trois évêques, au moins, à la cérémonie du sacre, se rapportaient seulement à la consécration des *diœcesani*. C'était là, en effet, un acte éminemment d'intérêt provincial, et rigoureusement tous les évêques coprovinciaux devaient y assister (3); tandis que l'ordination des chorévêques n'intéressait exclusivement que le diocèse.

Reste une dernière objection qui, si elle était fondée, suffirait à faire condamner l'institution des évêques de campagne. C'est celle tirée du lieu même de leur résidence, circonstance qui constitue effectivement une violation de certaines règles canoniques. Mais il faut observer que ces mêmes règles (p. 77, note 1) furent les premières lois ecclésiastiques qui se déclarèrent contre l'usage, jusqu'alors en vigueur parmi les pasteurs diocésains, d'instituer des évêques de campagne, et que ceux-ci, après l'adoption pour toute l'Église des décrets des synodes de Sardique et de Laodicée, disparurent complétement en Orient, et ne se maintinrent que dans quelques provinces d'Occident, pendant le huitième et le neuvième siècle.

C'est à cette époque que remontent plusieurs capitulaires

(1) *Conc. Antioch.* can. 10 : Ἧ (πόλει) ὑποκεῖνται αὐτός τε καὶ ἡ χώρα.

(2) *Conc. Antioch.* can. 10, i. f. : Χωρεπίσκοπον δὲ γένεσθαι ὑπὸ τοῦ τῆς πόλεως, ᾗ ὑποκεῖται, Ἐπισκόπου.

(3) *Conc. Nic.* can. 4. (Can. *Episcopi*, 1, d. 64.)

apocryphes, qui refusent aux chorévêques le titre d'évêques, et c'est à cette circonstance qu'il faut attribuer, par suite de la confiance sans bornes accordée au problématique Benoît Levita, le crédit que parvint à obtenir auprès de critiques, d'ailleurs fort distingués, l'opinion que les chorévêques n'étaient régulièrement que de simples prêtres. Sur ces entrefaites, survint la controverse soulevée au sujet du presbytérianisme. En présence de ces prétentions nouvelles, il parut, bien à tort, selon nous, dangereux d'accorder aux chorévêques le bénéfice de la dignité épiscopale. Le nœud de la discussion, le point capital du débat était précisément dans la définition plus ou moins exacte de la position du véritable évêque diocésain vis-à-vis des autres clercs ses subordonnés, et sous l'influence exclusive de cette idée on faussa, on obscurcit le sens, d'ailleurs très-clair, de ces anciennes lois de l'Église, en prétendant y trouver, malgré la similitude du mot, une différence essentielle et radicale entre évêques et chorévêques.

Pour parvenir à ce résultat, il avait fallu violenter abusivement les textes sur lesquels s'appuyaient les adversaires du caractère épiscopal des chorévêques. En effet, il suffit de consulter les canons pour avoir une exposition on ne peut plus claire des vrais principes en vigueur dans l'Église à cette même époque. Le concile de Néo-Césarée (1) distingue très-expressément les prêtres de campagne (ἐπιχώριοι, πρεσβύτεροι) des évêques de campagne (χωρεπίσκοποι), et le concile de Laodicée (2) dit, en propres termes, qu'il ne doit plus être institué d'évêques dans les campagnes, mais seulement des *visitatores* (περιοδευταί), et que les chorévêques déjà existants ne doivent rien faire sans le consentement de l'évêque de la ville. Or, ces ἐν ταῖς χώραις ἐπίσκοποι, qui

(1) *Conc. Neoc.*, ann. 314, can. 13 et 14 (Can. *Presbyteri*, 12, d. 95). — *Beveridge*, a. a. O., p. 183, a.

(2) *Conc. Laod.*, ann. 373, can. 57. Le texte grec porte : Ὅτι οὐ δεῖ ἐν ταῖς κώμαις καὶ ἐν ταῖς χώραις καθίστασθαι ἐπισκόπους, ἀλλὰ περιοδευτὰς τοὺς μέντοι ἤδη προκατασταθέντας μηδὲν πράττειν ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐν τῇ πόλει.

peuvent-ils être, sinon des chorévêques placés sous la dépendance absolue de l'*episcopus urbis* ?

Mais, antérieurement même au concile de Laodicée, le synode d'Ancyre (1) avait déjà rappelé aux chorévêques qu'ils ne pouvaient conférer le diaconat ni la prêtrise sans y être formellement autorisés par l'évêque de la ville ; et le concile d'Antioche, qui leur accorde, à eux comme aux autres évêques, le droit de délivrer les *litteræ pacificæ* (§ 43) (2), leur enjoint en même temps d'avoir à ne pas outre-passer la ligne de leurs pouvoirs, et leur représente en particulier que, bien qu'ils aient reçu l'ordination épiscopale, ils ne sont point en droit de faire l'ordination sans l'agrément de l'*episcopus urbis* (3).

Il résulte de tous ces textes, d'une manière irréfragable, que les chorévêques avaient capacité pour ordonner, mais qu'ils ne pouvaient l'exercer que sous la condition indiquée ; et cela se conçoit ; car, s'ils étaient une fois sortis de cette ligne de subordination et de dépendance, ils seraient bientôt devenus eux-mêmes des évêques diocésains.

Tel était l'état de la question, lorsque parut la disposition, si importante (4), du concile de Nicée, qui accordait aux évêques novatiens réconciliés avec l'Église pouvoir d'exercer à l'avenir en qualité de chorévêques. Le concile reconnaissait par là même que l'institution des chorévêques n'était pas un obstacle à l'unité diocésaine ; au contraire, pour rétablir cette unité un moment détruite par l'hérésie, il exige de l'évêque diocésain, précédemment hé-

(1) *Conc. Ancyr.*, ann. 314, can. 13. — *Beveridge*, a. a. O., p. 177.

(2) *Conc. Antioch.*, can. 8.

(3) *Conc. Antioch.* can. 10 : Τοὺς ἐν ταῖς κώμαις ἢ ταῖς χώραις καλουμένους χωρεπισκόπους, εἰ καὶ χειροθεσίαν εἶεν Ἐπισκόπου εἰλήφοτες, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ εἰδέναι τὰ ἑαυτῶν μέτρα, καὶ διοικεῖν τὰς ὑποκειμένας ἐκκλησίας, καὶ τῇ τούτων ἀρκεῖσθαι φροντίδι καὶ κηδεμονίᾳ, καθιστᾷν δὲ ἀναγνώστας καὶ ὑποδιακόνους καὶ ἐξορκιστὰς καὶ τῇ τούτων ἀρκεῖσθαι προαγωγῇ, μήτε δὲ πρεσβύτερον μήτε διάκονον χειροτονεῖν τολμᾷν δίχα τοῦ ἐν τῇ πόλει Ἐπισκόπου ᾗ ὑποκεῖνται αὐτός τε καὶ ἡ χώρα. — *Corgne*, a. a. O., p. 236. — *Beveridge*, a. a. O., p. 176, a. — *Rhaban. Maur.*, de Chorepiscopis (*Hardouin*, Concil., tom. V, col. 1419, C).

(4) *Conc. Nic.*, ann. 325, can. 8.

rétique, qu'il se place, comme chorévêque, sous l'autorité du diocésain catholique (1).

Le concile de Chalcédoine ne s'occupe qu'en passant des chorévêques, et défend la simonie dans leur ordination (2); mais saint Basile, dans une lettre qu'il adresse aux évêques de campagne ses subordonnés, leur recommande énergiquement de se montrer sévères dans l'examen préparatoire des ordinands (3).

Le diocèse de l'évêque de Césarée comprenait un cercle territorial très-étendu; il devait, en conséquence, renfermer un grand nombre de chorévêques, et ce nombre, d'après le témoignage de saint Grégoire de Nazianze, ne s'élevait pas à moins de cinquante; cependant, comme une autre leçon le réduit à vingt-cinq, il ne paraît pas bien nécessaire de supposer que ce nom de chorévêques ait compris tous les évêques subordonnés à l'exarque de Césarée. Quoi qu'il en soit, il n'y a aucune preuve que, parmi les chorévêques de l'Église orientale, on ait compté de simples prêtres (4). Quant à l'opinion qui veut que la χειροθεσία conférée aux *chorepiscopi* ne fût qu'une pure cérémonie (5), et non point une véritable consécration, c'est une conséquence inévitable du système qui ne reconnaît aux chorévêques d'autre caractère que celui de la prêtrise.

Dans les premiers siècles du christianisme, il n'y avait en Occident qu'un très-petit nombre de chorévêques, et même, dans plusieurs pays, tels que l'Italie, l'Illyrie et l'Afrique, cette institution était complétement inconnue. On prétend que les évêques d'Espagne s'étaient donné pour coopérateurs des prélats revêtus de ce nom et de ce caractère; mais cette assertion n'est rien moins que prouvée. En France, au con-

(1) *Conc. Nic.*, a. a. O., i. f. : Οὐ γὰρ ἔσονται δύο εἰς μίαν ἐκκλησίαν Ἐπίσκοποι.

(2) *Conc. Chalc.*, can. 2.

(3) *Basil.* Epist. ad Chorepisc., can. 90 (*Beveridge*, a. a. O., tom. II, p. I, p. 144).

(4) *Corgne*, a. a. O., p. 244.

(5) *Thomassin*, a. a. O., n. 6, p. 3. — *Corgne*, a. a. O., p. 241.

traire, les chorévèques ont joué un rôle important dans le cours du huitième et du neuvième siècle ; mais leur existence était déjà ancienne à cette époque. En effet, le premier chorévèque dont il soit parlé dans l'histoire de l'Église occidentale appartient à la Gaule. Il se nommait Armentarius, et avait été ordonné évèque d'Embrun, contrairement aux règles canoniques, par deux évèques seulement. Cette ordination irrégulière ayant été soumise au synode de Riez, celui-ci, se référant aux décrets du concile de Nicée, décida (1) qu'Armentarius ne pourrait plus exercer à l'avenir qu'à titre de chorévèque.

Ce qui aurait une grande importance sur cette matière, ce serait la déclaration du concile de Séville (617) portant (2) que *les chorévèques et les prêtres sont une seule et même chose*, si ce passage n'offrait des traces visibles de falsification (3), et par là même ne devait être entièrement rejeté.

Ce n'est que vers la fin du huitième siècle que l'on voit reparaître les chorévèques dans les actes ecclésiastiques, et la manière dont il en est parlé donne lieu de supposer qu'à la faveur de cette institution, de grands abus s'étaient glissés dans l'Église. En effet, indépendamment des accusations élevées contre les évèques dans les Capitulaires apocryphes de Benoît Levita (4), et qui les représentent comme des pasteurs infidèles à tous leurs devoirs, abandonnant aux chorévèques l'administration de leurs diocèses, pour se créer à eux-mêmes de coupables loisirs (5), accusations qui, après tout, n'avaient pas pu naître d'elles-mêmes, quelque exa-

(1) *Conc. Regense*, ann. 439, can. 3 (*Hardouin*, Act. Conc., tom. I, col. 1749).

(2) *Conc. Hispal.*, II, can. 7 (*Hardouin*, a. a. O., tom. II, col. 559).

(3) *Quesnell.*, diss. XI, de Supposit. epist. Leon. de Chorepisc. (*Ballerin.*, Opp. Leon. M., tom. II, col. 1269.)

(4) Capit., lib. VI, 369 ; VII, 260, 394, 402, 423 et 424. — *Pertz*, Monum. Germ. hist., vol. IV, p. II, p. 23 sqq.

(5) *Bened. Levit.* Capit., lib. VI, c. 121 : Placuitne Chorepiscopi a quibusdam deinceps fiant? quoniam hactenus a nescientibus sanctorum Patrum et maxime Apostolorum decreta, suisque quietibus ac delectationibus inhærentibus, facti sunt.

gérées qu'elles puissent être, les décrets des synodes de Paris (1), d'Aix-la-Chapelle (2) et de Melun (3) prouvent qu'il avait fallu remédier à plus d'un abus de ce genre.

Violant d'une manière directe la loi première de leur institution, les chorévêques français avaient délaissé le séjour des églises rurales pour établir leur résidence auprès de la cathédrale, exemple suivi plus tard par certains chorévêques anglais, qui avaient fixé leur siége à Cantorbéry (4), d'où Lanfranc les expulsa.

A cette première cause de désordre se joignait l'indécision qui régnait encore sur les limites précises à assigner aux diverses attributions et prérogatives de cette institution, et c'est de cette circonstance que l'on s'est prévalu en s'attachant aux différences essentielles, il est vrai, qui distinguaient les chorévêques des évêques urbains, et principalement au fait de l'irrégularité apparente de leur ordination, résultant, comme nous l'avons déjà dit, du défaut d'assistance des trois évêques voulus par les canons, pour prétendre qu'en général les évêques de campagne n'étaient point revêtus du caractère épiscopal (5). C'est en partant de cette base que les auteurs des Décrétales et Capitulaires apocryphes déclaraient, avec une parfaite assurance, que les chorévêques n'appartenaient ni de près ni de loin à l'épiscopat (6); que toute l'institution devait être condamnée en

(1) *Conc. Paris.* VI, ann. 829, can. 27 (*Hardouin*, a. a. O., tom. IV, col. 1314). — *Constit. Wormat.*, ann. 829, de Pers. sacerd., c. 6 (*Pertz*, Monum. Germ. hist., tom. III, p. 335).

(2) *Conc. Aquisgr.*, ann. 836, c. 2, p. 2, can. 4 (*Hardouin*, a. a. O., col. 1396).

(3) *Conc. Meld.*, ann. 845, can. 44 (*Hardouin*, a. a. O., col. 1491). — *Hincm. Rem.*, Epist. 44, c. 16 (Op., tom. II, p. 756) : Sicut et quidam Episcopi, etiam a longe præcedentibus temporibus, scandalum pro sua quiete et voluptatibus in Ecclesiam intermiserunt, ordinantes Chorepiscopos, et eis quæ summis Pontificibus conveniunt agere permittentes.

(4) *Thomassin*, a. a. O., p. I, lib. I, c. 29, n. 8, tom. I, p. 215.

(5) *Berardi*, Gratiani canon. genuin., p. II, tom. I, p. 173. — Comment., tom. I, p. 217.

(6) Can. *Chorepiscopi*, 5, § 2. *Quod autem*, d. 61. — *Bened. Levit.* Capit.,

masse (1), et que tous ceux qui en faisaient partie devaient être frappés de proscription et d'exil (2). Tel est le langage que l'on mettait dans la bouche de Damase (3), de Jean III (4), et particulièrement de Léon III, ainsi que de Charlemagne, lequel était censé avoir reproduit en de pareils termes la réponse qu'il avait reçue de Léon, consulté par ce prince sur l'institution des chorévêques. Il est vrai que Charles avait consulté le pape sur cet objet (5) ; mais, ce qui ne l'est pas moins, c'est que la réponse de Léon ne nous est point parvenue.

C'est avec aussi peu de fondement qu'on produit une prétendue lettre adressée par Léon I[er] aux évêques de Gaule et de Germanie, où ce pape se serait prononcé contre les chorévêques (6). Cette supposition est tout aussi erronée que la précédente (7).

Quoi qu'il en soit, la plus grande incertitude continua à régner sur le véritable caractère des chorévêques, et le célèbre Rhaban Maur crut nécessaire de publier tout exprès un livre en faveur de cette institution ecclésiastique, dans lequel, en invoquant les anciens canons, il prenait chaudement la défense de la dignité épiscopale des chorévêques (8). Nicolas I[er] parla dans le même sens, dans une lettre qu'il écrivit à Rodolphe de Bourges (9), et ces deux

lib. VII, c. 260 : Nam Episcopi non erant, quia nec ad quandam civitatis episcopalem sedem titulati erant, nec canonice a tribus Episcopis ordinati.

(1) Can. *Chorepiscopi*, cit. pr. : Nimis eorum institutio improba, nimis est prava. § 1 : Quod ratione caret, extirpari necesse est.

(2) *Bened. Levit.*, a. a. O. : Omnes præcepit (Leo) damnari et in exilium detrudi.

(3) *Berardi*, Gratian. can. genuin., p. II, tom. I, p. 174.

(4) *Joann. III P.* (Epist. decret. summ. Pontif., tom. I, p. 624.)

(5) *Hincm. Rem.*, Opusc. 46 : Quæ exequi debeat Episc. (Op., tom. II, p. 763.)

(6) Can. *Quamvis*, 4, d. 68.

(7) *Quesnell.*, a. a. O., col. 1265 sqq.

(8) *Rhaban. Maur.* Opusc. : Si liceat Chorepiscopis presbyteros et diaconos ordinare cum consensu Episcopi sui. (*Hardouin*, a. a. O., tom. V, col. 1417 sqq) — *Harzheim*, Conc. Germ., tom. II, p. 219. — *P. de Marca*, de Concord. sacerd., tom. III, p. 586 sqq.

(9) *Nicol. I, P.*, Epist. 19 (*Hardouin*, a. a. O., tom. V, col. 342).

documents seraient déjà plus que suffisants pour rendre au moins suspecte l'authenticité de la lettre de Léon III (1). Parmi les partisans de cette fameuse lettre, les uns reconnurent de bonne foi qu'elle impliquait contradiction avec celle de Nicolas I[er] (2); les autres, plus audacieux, crurent avoir levé cet obstacle en déclarant apocryphe la lettre de Nicolas I[er] (3).

On voit encore, à une époque moins reculée, quelques exemples des chorévêques (4); mais peu à peu ils disparaissent complétement, et leurs attributions passent, moitié aux doyens ruraux, moitié aux archidiacres (5), que, pour cette raison, on désigne aussi quelquefois sous le nom de *chorepiscopi* (6).

§ LXXV.

B. C. *Ordre de la prêtrise et du diaconat.*

Nous avons vu que la participation aux droits primatiaux du pape avait fait surgir de l'ordre de l'épiscopat plusieurs degrés se rapprochant plus ou moins du centre de la primauté; un développement analogue pouvait se réaliser aussi dans les deux ordres hiérarchiques du sacerdoce, y compris les degrés inférieurs issus du dédoublement du diaconat.

La source d'où découle le pouvoir le plus élevé, la dignité la plus auguste où puisse parvenir chacun de ceux qui occupent ces divers degrés, c'est sans contredit l'épiscopat; mais le pape, en sa qualité d'évêque suprême de l'Église universelle, peut conférer, de sa propre autorité, à des pré-

(1) *Corgne*, a. a. O., p. 240.
(2) *M. Lupi*, a. a. O., p. 45.
(3) *Thomassin*, a. a. O., p. 1, lib. II, c. 2, n. 5, p. 10. — *Corgne*, a. a. O., p. 240 sqq., p. 250 sqq.
(4) *Du Cange*, Glossar. med. et infim. latin., s. v. *Chorepiscopus*. — Deutsche Geschichte, vol. II, p. 326.
(5) *Nardi*, a. a. O., p. 438. — *Bened. XIV*, de Syn. diœc., lib. III, c. 3, n. 7.
(6) *Richter*, Kirchenrecht, § 126, note 1.

tres, et même à de simples diacres, des droits et des pouvoirs particuliers qui les élèvent bien au-dessus de leurs égaux en hiérarchie.

Indépendamment du cardinalat, par la collation duquel le souverain pontife peut élever non-seulement tel ou tel évêque, mais encore tel ou tel prêtre, tel ou tel diacre, dans la sphère supérieure du trône de la puissance spirituelle dont il a été investi par la volonté divine, et qui lui confère le droit d'assigner à chaque évêque son diocèse, de lui retirer, quand il lui plaît, son siége épiscopal, pour le subordonner immédiatement à la juridiction du suprême pontificat, il a encore tout pouvoir pour exempter tel ou tel prêtre, tel ou tel diacre de la dépendance juridictionnelle de leurs évêques respectifs, et les mettre en rapport immédiat avec lui, comme chef de l'Église. C'est ainsi que l'on voit surgir, parallèlement aux évêques, les *prælati inferiores* (1), qui se divisent en trois classes bien distinctes (2).

Il existe effectivement entre elles une différence profonde : quelques-uns de ces prélats ont seulement, comme supérieurs, autorité sur un monastère ou une abbaye conventuelle, ou une église enclavée dans un monastère, sans juridiction proprement dite, et ne relèvent que du pape. Quelques autres exercent un pouvoir juridictionnel sur un certain cercle territorial, sur les clercs et les laïques y résidant, sans que ce cercle soit séparé, sous les autres rapports, du diocèse qui le renferme. Ce serait improprement qu'on donnerait à ces dignitaires la qualification de *prælati nullius* (*diœceseos*) (3), elle ne s'applique rigoureusement qu'à des prélats d'une troisième classe. Dans cette dernière classe, il faut ranger tous ceux dont le cercle juridictionnel est entièrement séparé de tout diocèse épiscopal, de manière à

(1) Dans le sens large du mot, on donne aussi le nom de *prælati* aux archidiacres et autres.

(2) *Bened. XIV*, de Synod. diœc., lib. II, c. 11.

(3) *Idem*, Const. 33. *Inter multa*, ann. 1747 (Bullar. Bened. XIV, tom. II, p. 276).

former lui-même une sorte de diocèse (*quasi diœcesis*) dans lequel ils ont droit d'exercer tous les pouvoirs épiscopaux qui ne sont pas absolument attachés au caractère épiscopal (1). Cependant, la faculté de convoquer des synodes diocésains est régulièrement exceptée de ces pouvoirs, ainsi que la nomination des examinateurs chargés de présider les concours qui ont lieu pour la promotion aux cures vacantes (2).

Ces *prælati nullius*, à raison de leur *jus quasi episcopale*, sont assimilés aux évêques et considérés, du moins d'après les plus récentes décisions de la congrégation du concile de Trente (3), comme *ordinarii* (4). Cependant, en cas de doute, la présomption ne doit pas être en faveur de leur juridiction, mais bien en faveur de celle de l'évêque diocésain, à moins qu'ils ne puissent invoquer la stricte interprétation d'une bulle papale, ou s'appuyer sur une prescription incontestable (5).

En vertu de la pleine puissance gouvernementale qu'il exerce sur tout le royaume du Christ, le pape peut encore conférer à quiconque a été choisi, conformément aux règles canoniques, pour occuper un siége épiscopal, fût-ce un simple diacre (6), tous droits et pouvoirs qui n'exigent pas, comme condition essentielle, le caractère de l'épiscopat, et lui départir, par la confirmation, l'entière et pleine administration d'un diocèse.

Or, ce que le chef de l'Église peut faire, sous ce rapport, relativement à tout le troupeau de Jésus-Christ, chaque pasteur, institué par l'Esprit saint, le peut aussi vis-à-vis du

(1) Vid. § 38 et 43.

(2) *Bened. XIV*, de Syn. diœc., a. a. O., n. 5 sqq.

(3) *Giraldi*, Expositio jur. pontif., p. II, p. 990.

(4) Decret. sacr. rit. congr., ann. 1657 (*Alexand.* VII). — *Giraldi*, a. a. O., p. I, p. 723 sqq. — *Nicollis*, Praxis canonica in Tit. de majoritate et obed., tom. II, p. 60 sqq.

(5) *Bened. XIV*, P., Const. *Apostolicæ*, 79, § 2 et 3, ann. 1743 (Bullar. Bened. XIV, tom. I, p. 247).

(6) *Riganti*, Comment. in Reg. Cancell. Reg. XXIV, § 1, n. 12 sqq., tom. II, p. 314. — *Passerini*, de Elect. canon., c. 25, n. 352 sqq., p. 311.

troupeau partiel qui a été confié à ses soins, et, par consé quent, il a pouvoir de déléguer à tel ou tel de ses clerc certaines attributions inhérentes à la puissance épiscopale

Le clergé d'un même diocèse procède par l'ordination génération spirituelle, de l'évêque diocésain, comme le fil procède du père; l'évêque, qui est le père de tous ses dio césains, l'est encore d'une manière plus spéciale des clerc qu'il a engendrés à la vie ecclésiastique. Ceux-ci ont, e effet, avec lui des rapports filialement intimes, et sont ap pelés par lui à être ses coopérateurs dans l'exercice de se augustes fonctions. Ceci s'applique principalement aux mem bres de ce clergé qui ont été investis par l'évêque de pou voirs ayant leur centre d'action dans la sphère même d siége épiscopal. Parmi ces membres, il faut ranger tout par ticulièrement les prêtres et les diacres, qui, sous le nom d *presbyterium*, formaient, dès la plus haute antiquité, un sorte de sénat autour de l'évêque. Les canons attachaien une grande importance à cette institution, qui avait pou but d'éclairer la marche du pouvoir épiscopal dans l'admi nistration des affaires ecclésiastiques, et ils recommanden à l'évêque, en lui rappelant l'exemple de Jéroboam (1), d ne point dédaigner les conseils de son clergé (2).

Dès les premiers âges de l'Église, on voit les évêques choi sir de préférence dans le *presbyterium* les auxiliaires su lesquels ils déposaient une partie de leur fardeau gouver nemental, et telle fut l'origine des degrés supérieurs de ju ridiction qui se développèrent tant parmi les prêtres qu parmi les diacres.

Mais pour se former une notion exacte du véritable ca ractère de cette institution, il faut se rappeler que, dans le siècles primitifs de l'ère chrétienne, la ville érigée en siég épiscopal était le centre spécial du culte divin où se réunis saient tous les chrétiens des environs ; et l'évêque, le dis pensateur proprement dit de toutes les grâces que Jésus

(1) Can. *Ecclesia*, 7, C. 16, q. 1.

(2) Can. *Episcopus*, 6, d. 25, et C. 15, q. 1 (*Stat. eccl. antiq.*)

Christ avait voulu transmettre au genre humain par le canal de son Église (1). La mission des clercs avait conséquemment pour objet d'aider et de soulager l'évêque dans l'exercice personnel de ses fonctions, jusqu'à ce que, le christianisme ayant multiplié ses conquêtes, le nombre toujours croissant des affaires ecclésiastiques exigea que des attributions plus hautes, des pouvoirs plus étendus leur fussent généralement conférés.

On peut rattacher à l'histoire de la formation des divers degrés de ces juridictions intermédiaires un fait qui n'est pas sans intérêt historique. Les évêques dont les diocèses étaient trop vastes ou trop populeux s'adjoignaient quelques-uns de leurs prêtres, auxquels ils conféraient la dignité chorépiscopale (§ 74). Pour bien comprendre la signification de ce fait, il faut savoir qu'à cette époque, un grand nombre de fonctions qui furent plus tard remplies par des prêtres et des diacres, telles, par exemple, que la prédication, étaient encore exercées par l'évêque en personne. Mais, du reste, le chorévêque résidait hors du siége épiscopal, et, en cas d'empêchement, il ne pouvait être suppléé dans ses fonctions sacerdotales, celles du moins qui n'exigeaient pas nécessairement le caractère épiscopal, que par un représentant de l'évêque. Ce représentant spécial était l'archiprêtre, plus habituellement désigné dans l'Église grecque sous le nom de πρωτοπρεσβύτερος (2). Il était choisi parmi les prêtres du diocèse, par droit de protogénésie (3), et investi, indépendamment du ministère divin, du soin des âmes dans toute la ville épiscopale (4), et de la surveillance des clercs

(1) *Mamachi*, Orig. et antiq. christian., lib. IV, p. I, c. 4, § 3 (tom. IV, p. 529). — *M. Lupi*, de Parochiis, diss. 3, c. 1, p. 273 sqq. — *Walter*, Kirchenrecht, § 139, note b.

(2) *Thomassin*, Vetus et nova Eccles. discipl., p. I, lib. 2, c. 3, n. 1, tom. II, p. 13.

(3) *Leon. M.* Epist. 19, ad Dorum (tom. I, col. 735). — Il y a cependant quelques exceptions. — *Thomassin*, a. a. O., c. 3, n. 3, p. 14.

(4) *Conc. Turon.* II, ann. 567, can. 19 (*Mansi*, Coll. Conc., tom. IX, col. 797). — *Conc. Autissiod.*, ann. 578, can. 20. — *Devoti*, Jus canon. univ., I,

qui y remplissaient quelque emploi, spécialement sous le rapport de la continence (1).

Dans la suite des temps, surtout après la disparition successive des chorévêques, cette institution ne suffit plus aux besoins des diocèses, et il fut aussi établi dans la campagne, en diverses localités, des dignitaires ecclésiastiques qui, par opposition à l'archiprêtre urbain, *archipresbyter de urbe* (2), *archipresbyter municipalis* (3) ou *civitatensis* (4), furent nommés archiprêtres ruraux (*rurales* ou *vicani*) (5), et chargés également de l'inspection d'autres prêtres desservant de petites églises. Ces *archipresbyteri* ruraux sont le véritable type fondamental de l'institution des curés; ce sont les plus anciens *parochi*, dans la propre acception du mot, *directores plebis* (6), d'où leur est venu le nom de *plebani*; institués dans des cercles très-étendus (7), jusqu'à l'époque où, un certain nombre d'autres prêtres étant appelés à participer aux droits des *parochi* (8), les archiprêtres prirent la position qu'ils occupent dans le droit postérieur sous le nom de *decani rurales* (9).

Mais plus encore que l'archiprêtre, s'élève au-dessus de ses collègues, comme coopérateur de l'évêque dans l'exercice de ses fonctions gouvernementales, celui des diacres qui est le plus spécialement affecté à ce ministère (10), sous

24, § 1, tom. II, p. 230. — *Conc. Carth.* IV, ann. 397, can. 17 (Can. *Episcopus*, 7, d. 88).

(1) Can. *Perlectis*, 1, § *Archipresbyter*, 12, d. 25. — Cap. *Ut archipresbyter*, 1, X, de Offic. archipr. (I, 24). — *Devoti*, a. a. O., I, 23, § 2, note 2, p. 222. — Cap. eod. et Cap. *Ad hæc*, 7, § *Archipresbyteri*, 2, de Offic. archidiac. (I, 23).

(2) Cap. *Officium*, 3, h. t.

(3) *Conc. Ticin.*, ann. 850, can. 6 (*Pertz*, Monum. Germ. hist., tom. III, p. 497).

(4) Cap. *Officium*, cit. rubr. Andr. de Butr.

(5) *Conc. Turon.*, II, l. c. (note 4, p. 91).

(6) *Conc. Ticin.*, c. 13, p. 399. — Cap. *Ut singulæ*, 4, X.

(7) *M. Lupi*, a. a. O., diss. 1, c. 8, p. 114 sqq.

(8) *Id.*, *ibid.*, c. 7, p. 109 sqq.

(9) *Theodor.* (Archiep. Cantuar.) Capit., c. 40.

(10) Can. *Episcoporum*, 5, § *Sane*, 1, d. 74 (*Conc. Agath.*, ann. 506, can. 23). — *Devoti*, a. a. O., n. 5, p. 223.

le nom d'*archidiaconus* (1). Bientôt après son institution, il fut mis sur le même rang que le chorévêque, et l'on disait, de l'un et de l'autre de ces dignitaires, qu'ils étaient *la main* et *l'aile* de l'évêque (2); on crut même avoir donné à l'archidiacre une qualification parfaitement appropriée à la nature de ses attributions, en l'appelant *l'œil* de l'évêque (3); et de fait, il le représentait presque dans tous les actes où se manifeste l'action de la puissance gouvernementale. Il avait la direction de tout ce qui touche aux ordinations (4); c'est lui qui percevait les revenus ecclésiastiques, et qui en réglait l'emploi, qui conférait les bénéfices, et qui prononçait sur toutes les affaires contentieuses. On pourrait, à la rigueur, le comparer au majordome des anciens monarques de France : ce sont les mêmes attributions dans une sphère différente. L'archidiacre se distinguait de l'archiprêtre en ce que celui-ci concentrait toute son action dans la cathédrale, tandis que le premier avait autorité sur tout le diocèse. Enfin, l'archidiacre s'identifiait tellement (5) avec l'évêque dont il était le vicaire, que l'archiprêtre était tenu de lui obéir comme à l'évêque lui-même (6), obligation qui s'étendait également aux *archipresbyteri rurales*.

Cette abdication presque absolue de la puissance épiscopale entre les mains des archidiacres eut pour conséquence

(1) Dès les quatrième et cinquième siècles on voit fréquemment apparâitre les archidiacres. *Chrysost.*, Epist. ad Innoc. I, P. (*Coustant*, Roman. Pontif. Ep., col. 775). — *Sozomenus*, Hist. eccles., lib. VIII, c. 9. — *Leon. M.* Epist. 112, ad Pulcher., tom. I, col. 1188. — Can. *Perlectis*, cit., § *Archidiaconus*, 11. — Cap. *Ut archidiaconus*, 1, X, de Offic. archid. (I, 23). — *Nic. Januarius*, Tractatus de archidiacono. (*Fr. Florens*, Op. tom. I, p. 401.) — *Thomassin*, a. a. O., c. 17, n. 20, p. 123 sqq.

(2) *Conc. Nic.*, Arab., can. 58 (*Mansi*, Conc., tom. II, col. 972). — *Daude*, Eccl. hier. Maj., tom. I, p. 333.

(3) Cap. *Ad hæc*, 7, § *Item*, 4, X, h. t. — *Conc. Trid.*, sess. 24, c. 12, de Ref. — Supra § 37, p. 325.

(4) *Conc. Carth.* IV, ann. 397, can. 5 sqq.

(5) Cap. *Ut archidiaconus*, 1, X, h. t. : Sciat post Episcopum se vicarium ejus esse. — Cap. *Ad hæc*, 7, § *Secundum*, 3, eod. : Major post Episcopum et ejus vicarius reperitur.

(6) Voy. les passages de la note 1, p. 92.

naturelle la décadence de la loi première de cette institution. D'après cette loi, les archidiacres devaient réellement n'être que diacres (1). Ils se firent conférer la prêtrise. Cependant aucun exemple de ce genre ne s'était encore produit du temps de Grégoire le Grand (2), et les sources même du onzième siècle (3) n'exigent que le diaconat pour être promu à cette dignité (4). Toutefois, les évêques virent généralement de bon œil les archidiacres revêtir le caractère sacerdotal, et ce qui n'était d'abord qu'une exception devint peu à peu une règle consacrée par la pratique universelle de l'Église. Mais les mêmes causes qui avaient obligé les papes et les conciles à prescrire aux chorévêques de se renfermer dans les strictes limites de leurs attributions nécessitèrent bientôt les mêmes mesures, et avec beaucoup plus de motifs, à l'égard des archidiacres. Cette nécessité se fit plus particulièrement sentir dans les diocèses qui n'avaient point été divisés en plusieurs archidiaconats (5), division qui n'avait eu lieu que dans un petit nombre d'églises, dans celle d'Allemagne par exemple (6). S'enorgueillissant dans leur puissance, les archidiacres ne mirent plus de bornes à leurs prétentions en matière de prérogatives juridictionnelles ; ils les portèrent même si loin, qu'ils en vinrent jusqu'à conférer charge d'âmes aux prêtres eux-mêmes, usurpation stigmatisée par Alexandre III du nom d'absurde (7),

(1) Can. *Nullus*, 1, d. 60. — Can. *Innovamus*, 3, ead.

(2) Can. *Honoratus*, 8, d. 74.

(3) Can. *Ut abbates*, 1, X, de Æt. et qual. ordin. (*Conc. Pictav.*, ann. 1078, can. 7.)

(4) Les Cap. *Hincm. Rem.* archidiaconibus *presbyteris* data ann. 877 (Op., tom. I, p. 738) ne permettent pas de douter que dès, le neuvième siècle, les archidiacres ne reçussent la prêtrise. *Thomassin* (a. a. O., c. 19, n. 8, p. 135) pense le contraire.

(5) Déjà le *Conc. Paris.* VI, ann. 829, can. 25 (*Hardouin*, Conc., tom. IV, col. 1313), parle de plusieurs archidiacres pour chaque diocèse, et les chapitres d'Hincmar de Reims (note 36) supposent cette pluralité.

(6) *Binterim*, Denkwürdigkeiten der christ-kathol. Kirche, vol. 1, p. I, p. 413 sqq. — *Richter*, Kirchenrecht, § 124, note 3.

(7) Cap. *Quum satis*, 4, X, h. t.

et qui attira sur ses auteurs les rigueurs de l'excommunication, fulminées par ce même pontife (1). Une fois entrés dans cette voie, ces ministres, d'une ambition insatiable, devaient la parcourir tout entière; ils prétendirent que l'autorité dont ils étaient revêtus, ils ne la tenaient point de la collation personnelle de chaque évêque, mais de la législation même (2), et allaient jusqu'à s'arroger le droit d'instituer en leur propre nom des officiaux subordonnés à leur autorité (3).

Ces empiétements successifs avaient porté une grave atteinte à l'autorité épiscopale. Il ne restait plus à ceux à qui Dieu avait confié ce dépôt sacré que de supprimer radicalement ce vicariat dévoré d'orgueil, et à le remplacer par une autre institution. Vers le milieu du quatorzième siècle (4), les évêques se mirent presque universellement à instituer des officiaux à côté de l'archidiacre (5). Ceux-ci se composent de *vicarii foranei* ayant autorité sur des circonscriptions diocésaines déterminées (6), et ils sont subordonnés à l'*officialis principalis* (7) ou *vicarius generalis*, qui occupe une position analogue à celle de l'archidiacre, dans sa signification originelle. Il y a néanmoins entre ces deux qualifications cette différence, que le *vicarius generalis* est le vicaire de l'évêque dans tout ce qui touche spécialement au spirituel, et que l'*officialis principalis* exerce ce vicariat en matière de juridiction (8).

Dans cette lutte contre l'archidiaconat, l'autorité épiscopale

(1) Cap. *Archidiaconis*, 5, eod.

(2) Cap. *Quum inferior*, 16, X, de Major. et obed. (I, 33). Ce chapitre montre d'une manière frappante jusqu'où les archidiacres portaient leurs prétentions.

(3) Cap. *Romana*, 8, § *Ab archidiaconis*, 2, de Appell. in 6to (II, 15).

(4) *Thomassin*, a. a. O., c. 20, n. 9, p. 144.

(5) *Walter*, Kirchenrecht, § 144. — *Richter*, Kirchenrecht, § 124, p. 231. — *Permaneder*, Kirchenrecht, § 361 et 362, vol. II, p. I, c. 6.

(6) *Bened. XIV*, de Synod. diœc., lib. III, c. 3, n. 8. — *Thomassin*, a. a O., c. 6, n. 3, p. 27.

(7) Cap. *Etsi principalis*, 2, de Rescr. in Clem. (I, 2).

(8) Cap. *Quum nullus*, 3, de Temp. ordin. in 6to (I, 9).

trouva un puissant auxiliaire dans la législation de l'Église (1); celle-ci restreignit, d'une part, la juridiction des archidiacres sur plusieurs points essentiels, et de l'autre, la supprima complétement à l'égard de certaines affaires contentieuses. C'est ainsi que l'archidiaconat déchut de son ancienne importance, et que de ses premières attributions, à part celles qui lui seraient expressément garanties par des coutumes particulières (2), il ne lui est resté de bien positif que le droit de présentation dans la cérémonie de l'ordination (§ 44) (3).

Ce qui contribua le plus efficacement à cette révolution, c'est la transformation du *presbyterium*, opérée progressivement, par l'introduction, dans le clergé, de la *vita canonica*, calquée, pour ainsi dire, sur la vie claustrale. Le principe de communauté réalisé par ce système d'existence toute monastique fut presque aussitôt adopté par le clergé des églises rurales, et de cette organisation nouvelle on vit sortir des chapitres ruraux en même temps que des chapitres de cathédrales. Plus tard, la dissolution de cette vie commune et le retour de certains chapitres à cette même vie produisirent une autre distinction, celle des *canonici regulares* et des *canonici sæculares*. Dans tous les chapitres qui appartiennent à la première catégorie, on retrouve des règlements d'administration empruntés à la constitution de la vie monastique, et une répartition des affaires ecclésiastiques entre divers officiaux spéciaux; seulement, le nombre de ces officiaux était beaucoup plus restreint dans les colléges ruraux, ou *collegiales*, que dans les autres. Dans les *collegiales*, l'archiprêtre prenait ordinairement l'office et le nom de *decanus* (4), et comme il conservait en même temps ses anciennes attributions, cette réunion de différents pouvoirs

(1) *Conc. Trid.*, sess. 24, c. 3 et 20; sess. 25, c. 14, de Ref.

(2) *Engel*, Colleg. univ. jur. can., I, 23, n. 4, tom. I, p. 179.

(3) *Bened. XIV, P.*, Const., *Ex quo dilectus*, 25, ann. 1746 (Bullar. Bened. XIV, tom. II, p. 107).

(4) *Riganti*, Comment. in Reg. Canc. apost. Reg. IV, § 2, n. 3, tom. I, p. 293.

dans une même main donna naissance à l'institution des *ecclesiæ plebanæ*.

Les chapitres de cathédrale ont subi de nombreuses variations. Parmi les diverses charges qui s'y partageaient l'administration tant du spirituel que du temporel, il faut compter en première ligne celles du *præpositus*, du *decanus*, du *primicerius*, du *custos* et du *scholaster* (1). Ces offices étaient ordinairement remplis par les membres mêmes du chapitre ; ce n'est qu'accidentellement que l'archidiacre et l'archiprêtre en étaient revêtus, et, dans ce cas encore, ils n'avaient pas d'affectation spéciale ; ils portaient tantôt le titre de prévôts, tantôt celui de doyens ou de primiciers, selon les circonstances. Il était bien de règle générale qu'à l'archidiacre appartînt la dignité de *præpositus*, et à l'archiprêtre celle de *decanus;* mais cette règle souffrait un grand nombre d'exceptions (2), et, de plus, la position de prévôt dans le chapitre fut encore modifiée, quand le doyen parvint à lui ôter la présidence dans ce corps et l'administration de ses biens.

Les charges de prévôt, de doyen, et plusieurs autres, emportant des attributions plus ou moins étendues, plus ou moins honorifiques, réunirent les titres de *dignités* ou *personnats* (3), à la distinction des simples *offices*. Cette position plus élevée prit aussi le nom de *prélature* (4), et, dans un sens large, on désigna tous ceux qui y étaient parvenus

(1) *Riganti*, a. a. O., § 1, n. 23, p. 287. — *Devoti*, Instit. jur. canon., tom. I, p. 243.

(2) *Riganti*, a. a. O., n. 20, p. 287. — *Devoti*, Jus canon. univ., I, 24, § 3, p. 230. — *Richter*, a. a. O., § 121, note 3.

(3) Cap. *Quum accessissent*, 8, X, de Constit. (I, 2). — Cap. *Ad aures*, 8, X, de Rescr. (I, 3). — Cap. *Dilectus*, 12, X, de Conc. præb. (III, 8). — *Hostiens* dit dans sa Summa aurea, lib. III, fol. 202 : *Quid sit dignitas ?* quædam præeminentia in gradu, quæ aliquando vocatur personatus vel custodia. — *Du Cange*, s. v. *Personatus*. — *Nic. de Rebbe*, de Dignit. et offic. eccles., c. 8, p. 63 sqq. — *Fr. Florens*, Opera, tom. II, p. 271 sqq. — *Van Espen*, Jus eccles. univ., lib. II, tit. 18, c. 2, n. 5 sqq.

(4) Cap. *Ut abbates*, 1, X, de Ætat. et qual. ordin. (I, 14).

sous le nom de *prælati inferiores* (1). Mais peu à peu il s'é tablit une distinction plus tranchée entre ces dénomina tions (2), et l'on ne donna plus la qualification de *dignitate* qu'aux seuls offices auxquels se rattachait un pouvoir juri dictionnel (3), ou du moins, conformément au style de l chancellerie apostolique, une administration permanent avec un droit de préséance (4). Sous cette forme restreinte la prévôté et le décanat seuls appartiennent régulièrement la classe des dignités, les autres distinctions de rang n constituent que des personnats.

Les chapitres qui, par l'obtention successive de prérо gatives très-étendues (elles allaient quelquefois jusqu' l'exemption de la juridiction de l'ordinaire), s'étaient élevé à l'état de corporations, jouissant d'une très-grande impor tance, soit ecclésiastique, soit politique, sont entièremen déchus aujourd'hui, du moins en Allemagne, de leur an cienne prépondérance, et ne l'ont pas recouvrée à l'époque d leur rétablissement. Dans leur forme actuelle, les chapitre ne comportent régulièrement que deux dignités, celle d prévôt et celle de doyen, et quelquefois seulement cett dernière (5). Quant aux autres chanoines, ils n'ont indivi duellement aucun titre de dignité; le chapitre seul, comm

(1) Cap. *Romana*, 3, § *Ab archidiaconis*, 2, de Appell. (II, 15).

(2) Cap. *De multa*, 28, X, de Præb. (III, 5). — *Fagnani*, ad Cap. *Ad hæ* eod. n. 11 (tom. III, p. 104). — Cap. *Statutum*, 11, de Rescr. in 6to.

(3) *Panormit.*, super tertio Decret. de præb. [5], cap. *De multa*, 28, addi n. 21, fol. 37, b. *Archidiac.* : *Dignitas* est administratio rerum ecclesiastic rum cum jurisdictione; *Personatus* vero est quædam prærogativa in Eccles sine jurisdictione : ut quia habet stallum in choro honorificum præ, aliis v quid simile. *Officium* vero, secundum eum, est administratio rerum ecclesiast carum sine jurisdictione. — *Devoti*, a. a. O., I, 23, § 1, p. 221.

(4) *Riganti*, a. a. O., n. 7, p. 286. Est autem *Dignitas* administratio perp tua rerum ecclesiasticarum cum præeminentia in gradu. — *Personatus* (Re IX, p. I, § 2, n. 19, tom. II, p. 20) : Administratio perpetua rerum ecclesiast carum cum aliqua prærogativa, et est aliquid minus quam Dignitas, quia no habet præeminentiam in gradu, sed simplicem quandam prærogativam in Cho vel in Capitulo, in Processionibus et similibus præ aliis Canonicis sui ordinis sed est quid plus quam *Officium*, quod nullam habet prærogativam, et s est quid medium inter Dignitatem et Officium.

(5) *Permaneder*, a. a. O., § 346.

corps, en a une, et il n'exerce de juridiction que dans le cas de la vacance du siége épiscopal. Cette juridiction, qui comprend, à quelques exceptions près, tous les droits épiscopaux qui ne reposent pas sur le caractère épiscopal ou sur une délégation papale, pouvait primitivement être exercée, soit par le chapitre en corps, soit par un plus ou moins grand nombre de ses membres, agissant en son nom; mais le concile de Trente a sensiblement modifié cet état de choses (1). D'après un décret de ce concile, dans un délai de huit jours, à dater du moment où la vacance lui est connue, le chapitre doit procéder à l'élection d'un vicaire, auquel il transmet, sans réserve, tous ses pouvoirs juridictionnels.

III.

DÉTERMINATION PLUS PRÉCISE DES RAPPORTS EXISTANT ENTRE LA ROYAUTÉ ET LE SACERDOCE, AINSI QU'ENTRE LES DIFFÉRENTS DEGRÉS HIÉRARCHIQUES.

§ LXVI.

1. *Observations générales sur la* jurisdictio *considérée par rapport à l'*ordo.

Dans le tableau que nous avons tracé jusqu'ici du développement organique de la constitution de l'Église, nous avons montré quelle a été l'influence des faits sur cette même constitution. Mais en même temps nous avons établi, par des preuves irrécusables, que ce n'est point dans l'élément historique, mais bien dans l'élément divin que l'Église a puisé le principe générateur et vivifiant de son organisation. La primauté et la hiérarchie ne sont point l'œuvre de l'histoire; au contraire, dans le sens élevé du mot, une grande partie de l'histoire est l'œuvre de ces institutions. La primauté et la hiérarchie sont, depuis la fondation de l'Église, deux grandes forces vivifiantes qui, pénétrant en quelque sorte

(1) *Conc. Trid.*, sess. 24, c. 16, de Ref.

toutes les parties du corps social de leur divine influence ont animé de leur esprit les institutions humaines, en mêm temps qu'elles offraient à la société religieuse un type par fait d'organisation qui pouvait servir de modèle à de nou velles formes, simples modifications de la première. Que son les patriarches, les exarques, les métropolitains, sinon le ré sultat des rapports établis entre la primauté et l'épisco pat (1)? Que sont les archiprêtres? que sont les archidiacres sinon des degrés historiquement issus, sans aucun doute, d la prêtrise et du diaconat, mais produits par l'épiscopat, pa la transmission des pouvoirs épiscopaux.

Tous ces degrés se rapportent à l'exercice de la *royau* conférée à l'Église par son divin fondateur; d'autres, issu du diaconat, se rattachent à l'exercice des pouvoirs *sacerdo taux* de la hiérarchie; mais, de cette différence, on ne sau rait conclure à une distinction substantielle entre *hierarchi jurisdictionis* et *hierarchia ordinis*. Toute distinction, à ce égard, est radicalement fausse, si elle ne se borne à consta ter des formes diverses d'une seule et même hiérarchie; e c'est une grande erreur, ainsi que nous l'avons déjà démon tré ailleurs (§ 32), que d'opposer les unes aux autres ces dif férentes gradations de l'ordre hiérarchique, comme si l même principe ne servait pas de base à toute leur économie

Il n'existe qu'une seule et même hiérarchie (2); et ce se rait en fausser complétement l'idée, que de se la représen

(1) Aussi la raison ne peut-elle qu'applaudir à ces paroles de l'auteur de l'ou vrage intitulé: *Quis est Petrus?* (Ratisb., 1790), p. 245 : In Oriente, propt locorum distantiam, Patriarchæ humana dispositione instituebantur, qui et ip ampliorem suam præ aliis Episcopis auctoritatem ex illa Petri, tanquam rivu lum ex universali fonte, traxerunt. — *Thomassin*, Vetus et nova Eccles. discipl p. I, lib. I, c. 14, n. 5, tom. I, p. 114.

(2) *Conférences ecclésiastiques* sur la Hiérarchie, pour servir de suite d'appui aux Conférences d'Angers, tom. I, conf. 1, q. 6, p. 277. — Il n'y a qu'un seule et même hiérarchie, à laquelle Jésus Christ a donné tous les pouvoi divins, tant d'ordre que de juridiction, nécessaires pour le gouvernement d l'Église. Ce qu'on appelle *pouvoirs d'ordre*, c'est cette puissance que don l'ordination d'exercer les fonctions sacrées, propres de l'ordre auquel on e élevé. La puissance de juridiction, c'est celle qui donne droit d'exercer, sur d personnes soumises à sa conduite et à son autorité, les pouvoirs divins que l

ter comme une échelle dont le premier degré serait occupé sur un point par le pape, et sur un autre par les évêques et les prêtres (§ 36). C'est une colonne composée de trois parties : l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat, ayant pour base et pierre angulaire la primauté. Cette hiérarchie une et triple se produit et se perpétue par la vertu divine de l'ordination sacramentelle, dont l'Église a reçu le dépôt sacré, et d'où émane la puissance sacerdotale, gouvernementale et l'autorité doctrinale, pouvoirs divins dont la primauté est la clef de voûte et la source d'où ils jaillissent dans toute leur plénitude. Alors donc que le dépositaire de la primauté transmet, à celui que l'ordination a rendu capable de recevoir cette faveur divine, une part de sa puissance gouvernementale, celui-ci se trouve par là investi d'une autorité supérieure à celle des autres membres du sacerdoce, placés néanmoins sous le même degré de la hiérarchie ; mais il n'y a pas, dans cette investiture, ordination proprement dite, collation d'un nouvel ordre ; il y a simplement promotion à une classe privilégiée dans le même ordre, par une communication plus ou moins large de la souveraineté papale (1).

Le même principe régit tous les degrés de la hiérarchie sacrée. Ainsi, au point de vue du pouvoir sacerdotal, les ordres mineurs, y compris, selon le droit ancien, le sous-diaconat, ne sont qu'un dédoublement du diaconat, et, dans la stricte acception du mot, le sous-diaconat et les quatre autres ordres mineurs ne sont pas virtuellement des ordres, ils ne sont considérés comme tels qu'en ce sens, qu'ils ont leur base dans le diaconat, et qu'ils participent plus ou moins comme *divisiones* aux pouvoirs inhérents au diaconat. Sous

ministres sacrés ont reçus dans l'ordination. Ainsi il ne se trouve point une différence essentielle, quant aux pouvoirs mêmes, entre ces deux puissances. L'ordre sacré est le titre primitif de toute juridiction hiérarchique ; et ce qui forme proprement la juridiction, c'est la députation que reçoit un ministre sacré pour régir et conduire dans les voies du salut une certaine portion de fidèles que l'Église confie à ses soins, en le chargeant de leur rendre tous les services spirituels que l'ordre qu'il a reçu lui donne la faculté de rendre.

(1) *Conférences ecclésiastiques*, a. a. O., conf. 1, q. 3, p. 145.

ce rapport seulement, la dénomination d'*ordres* peut leur être appropriée; mais cette même dénomination n'est nullement applicable aux différentes gradations établies entre les évêques, ou du moins, ce ne serait que très-improprement qu'elle leur serait appliquée (1). L'évêque promu à l'archiépiscopat reçoit un surcroît d'autorité qui lui donne prééminence et juridiction sur d'autres évêques; mais cet accroissement de puissance, ce n'est pas l'ordre épiscopal qui le lui confère, il lui vient d'une puissance supérieure (2); son pouvoir reste le même, sa *jurisdictio* seule est étendue e augmentée. C'est encore ainsi que les archiprêtres et les archi diacres sont revêtus d'une autorité supérieure qui les élève au-dessus d'autres prêtres et d'autres diacres, leurs égaux en ordre; mais cette autorité n'est point une émanation de la prêtrise ou du diaconat; elle découle d'une source plus élevée, de la collation que leur en a faite leur évêque.

Cependant, une question pourrait être posée: la juridic tion n'existe-t-elle pas d'elle-même dans les trois ordre hiérarchiques? ne peut-elle pas, par un développement na turel et spontané, s'étendre, se fortifier et s'agrandir?... L réponse est facile. Jésus-Christ n'ayant pu créer dans l hiérarchie aucun membre inutile (3), à chaque ordre cor respond une certaine puissance gouvernementale qui lui es inhérente (4), et l'ordonné se trouve investi du caractèr hiérarchique, alors même qu'il n'a pas de sujets soumis son autorité, et au salut desquels il doive coopérer d'un manière quelconque; seulement, dans ce cas, ce caractère es incomplet; car, comme dit saint Thomas d'Aquin, deux élé ments sont nécessaires à tout pouvoir : un homme qui com mande, des sujets qui obéissent (5). D'après ces notions, un

(1) *Guilelm. Paris.*, § 36, p. 310.

(2) *Devoti*, Jus canon. univ., tit. XXXI, § 7 (tom. II, p. 320). — Supra § 61

(3) *Conférences ecclésiastiques*, a. a. O., p. 261.

(4) *Conférences ecclésiastiques*, a. a. O., p. 300. — *Hallier*, de Hierar chia eccles., lib. IV, sect. 1, c. 1, art. 2.

(5) *Thom. Aquin.*, de Regim. princ. In nomine principatus duo intelligun tur : ipse princeps, et multitudo sub principe.

part importante du pouvoir gouvernemental est acquise aux diacres, bien que, dans la pratique moderne, leurs fonctions aient été réduites à une simple coopération au saint sacrifice, en ce qu'il peut leur être conféré un grand nombre d'attributions administratives emportant un droit d'inspection et de surveillance sur une partie de la société des fidèles, et, en particulier, le jugement de certaines affaires contentieuses.

A la prêtrise aussi se rattache un pouvoir gouvernemental; il se manifeste dans le cas où un clerc de cet ordre est investi d'un office emportant charge d'âmes; il est de toute évidence que les curés n'ont pas seulement pour mission d'administrer le sacrement de pénitence, mais qu'ils sont encore chargés de veiller au maintien de l'ordre dans leur paroisse, autant sous le rapport des bonnes mœurs qu'en ce qui concerne la dignité extérieure du culte (1). Le prêtre a de plus un rôle à remplir sous le rapport de l'enseignement, et le diacre n'est pas exclu de cette sphère d'action; l'ordination est la porte qui donne accès à tous ces pouvoirs : c'est la naissance à la hiérarchie sacrée; mais les prêtres et les diacres engendrés par l'évêque à la vie ecclésiastique, en fils soumis et respectueux, ne peuvent faire, dans la maison de leur père, aucun usage de leurs facultés, sans son autorisation, et c'est à lui, avant tout, qu'il appartient d'assigner aux uns et aux autres telle ou telle sphère d'action.

Pareillement, tout évêque a reçu par son ordination, dans la plénitude du sacerdoce, les pouvoirs de la prêtrise, de l'enseignement et de la juridiction; il les a reçus de Dieu même, et, comme membre de l'épiscopat en union avec le chef de l'Église, il les exerce sur toute la terre (2) (§ 24).

Mais, comme *frères* obéissants et soumis du souverain pontife à qui appartient, en sa qualité de fils aîné du sacerdoce, l'autorité suprême sur tous les enfants de l'Église, les

(1) *Conférences ecclésiastiques*, a. a. O., p. 262.

(2) *Andreucci*, Hierarchia ecclesiastica, lib. I, diss. 1, de Episcopo titulari, p. II, c. 3, n. 118 sqq. (tom. I, p. 46 sqq.).

évêques ne peuvent, dans la maison du père commun, dans l'Église de Dieu, exercer en aucune manière leurs pouvoirs qu'avec l'assentiment exprès ou tacite de leur frère aîné, le véritable lieutenant de Jésus-Christ dans cette maison, à qui seul appartient le droit de leur assigner tel ou tel cercle d'attributions, et qui peut aussi, en vertu de sa paternité universelle, désigner aux fils qui sont issus d'eux la part qu'ils doivent prendre à l'exercice de la puissance spirituelle. L'économie divine de l'Église veut donc que l'exercice du pouvoir juridictionnel de chaque évêque soit limité d'une manière précise, qu'il ait pour bornes les bornes mêmes d'un diocèse; quant à la détermination du cercle spécial affecté à chaque évêque en particulier, c'est au chef de l'Église qu'il est réservé de la régler dans l'ordre qui lui paraît le plus convenable.

En vertu des droits divins inhérents à sa primauté, le pape peut, à son gré, étendre ou restreindre l'autorité juridictionnelle de tel ou tel évêque; il peut aussi l'élever plus ou moins au-dessus d'autres évêques. Si la primauté était un ordre, ces différents degrés de juridiction seraient à la primauté ce que les ordres mineurs sont au diaconat; mais quoi qu'il n'en soit point ainsi, on peut néanmoins établir une sorte de comparaison. En effet, de même que tous les clercs occupant les divers degrés du diaconat sont, dans le sens le plus large du mot, diacres ou vicaires de diacres, ainsi tous les évêques qui ont reçu du primat suprême de l'Église une juridiction supérieure sont primats ou vicaires du chef de l'Église (1).

Ainsi donc, tout pouvoir juridictionnel dans le royaume du Christ sur la terre procède, au point de vue de la capacité à l'exercer, de l'ordination sacramentelle, et cette capacité est inhérente aux trois ordres hiérarchiques; mais au point de vue de l'exercice de ce pouvoir dans un cercle dé-

(1) Mais on ne peut, dans aucun sens, leur donner la qualification de *papes*. Ce titre ne pourrait leur être attribué sans paraître porter atteinte au principe d'unité.

terminé; elle est subordonnée à la libre disposition de celui qui a la juridiction suprême dans l'Église.

Tout pouvoir sacerdotal ou juridictionnel est donc une émanation des prérogatives primatiales du pape; nul ne peut l'exercer régulièrement et légitimement à un autre titre. Il en est de même de l'extension de la juridiction dans un cercle plus ou moins considérable, et cela s'applique non-seulement aux patriarches, aux exarques, aux métropolitains, mais encore à tous les ordres de dignitaires, prêtres ou diacres, créés par la délégation de la puissance juridictionnelle. Le pape a le droit d'assigner telles limites, telle sphère d'action qu'il lui plaît à la juridiction d'un évêque; il peut aussi bien l'agrandir que la restreindre; il peut encore, s'il le juge convenable, exempter telle ou telle partie d'un diocèse de la juridiction de l'ordinaire, et la placer sous la conduite d'un simple prêtre, avec mission d'exercer le *jus quasi episcopale* (§ 75); il peut enfin transmettre la juridiction diocésaine à un prêtre ou à un diacre nommé à l'épiscopat, avant la réception de l'ordination épiscopale (§ 75), preuve convaincante que les trois ordres hiérarchiques sont également appelés à exercer le pouvoir gouvernemental, mais que le suprême régent de l'Église a seul le droit de déterminer la mesure dans laquelle ils doivent participer à cet exercice. Il n'y a pas jusqu'à la juridiction conférée directement de l'évêque qui ne soit, sous un rapport très-précis, soumise à la haute juridiction du pape.

Incontestablement, l'évêque a le droit de déléguer, en totalité ou en partie, à des prêtres, soit à des diacres ou à des clercs de tout autre ordre, tous ceux de ses pouvoirs qui n'exigent pas rigoureusement le caractère épiscopal. Il peut même, sous certaines réserves imposées par sa qualité d'évêque, en tant que docteur de l'Église, se faire représenter dans un concile œcuménique par un fondé de pouvoir avec voix consultative (1). Il peut également instituer un vicaire

(1) *Bened. XIV*, de Synod. diœc., lib. III, c. 12, n. 5.

général investi de la juridiction épiscopale sur tout le dio-
cèse. Mais il ne donne que ce qu'il a ; il peut donner moins
il ne saurait donner plus (1) ; par conséquent, les pouvoir
qu'il délègue au vicaire général doivent être de la même na-
ture que les siens. Or, nous avons vu que l'évêque n'avai
d'autre droit sur son diocèse que celui qui lui vient d
pape ; il ne confère donc, sous ce rapport, à son vicaire gé
néral, qu'un droit délégué ; d'où il suit que ce vicaire gé
néral lui-même, bien qu'il représente immédiatement l'é
vêque, relève néanmoins, dans l'exercice de sa juridiction
de celui en qui repose l'autorité suprême dans l'Église et d
la main duquel l'évêque a reçu son diocèse.

§ LXXVII.

2. *Examen de la distinction scolastique entre* ordo *et* jurisdictio.

Des considérations qui précèdent il résulte que la juri
diction, bien qu'inhérente aux pouvoirs divins des ordre
hiérarchiques, doit, pour être exercée validement, être dan
un rapport immédiat ou médiat avec la primauté du pape
c'est là la condition essentielle, indispensable de l'*unité* d
pouvoir gouvernemental exercé dans le royaume terrestr
de Jésus-Christ, l'Église. Ce pouvoir ne prend pas sa sourc
dans les différents ordres de la hiérarchie sacrée ; il est u
écoulement immédiat ou médiat de la primauté, du centr
même de la puissance spirituelle, qui, en vertu de son insti
tution divine, plane au-dessus de tous les autres pouvoirs
et peut, quand le bien de l'Église le commande, exercer pa
lui-même son autorité sur tout le domaine de la monarchi
chrétienne. Cette prééminence absolue de la primauté fondé
sur l'institution divine communique à tous les pouvoir
qui en dérivent une importance toute particulière, et qu
dans la plupart des cas où s'agite une question de préséanc

(1) L. *Nemo*, 34, *D.* de R. J. — *Bolgeni*, l'Episcopato, p. I, n. 80, p. 143.

(§ 78) la résout en faveur de ceux qui sont investis de ces pouvoirs.

Avec ce criterium infaillible, une foule de problèmes que l'école, en adoptant la méthode scolastique, a dû nécessairement poser, trouvent une solution facile. Les scolastiques (§ 35), partant de ce principe, que l'*ordo* se rapportait au corps réel de Jésus-Christ, et la *jurisdictio* à son corps mystique, faisaient de cette distinction le principe fondamental de tout leur système de droit ecclésiastique et en déduisaient deux prétendues hiérarchies complétement distinctes et différentes, laissant d'ailleurs entièrement à l'écart le troisième grand pouvoir de l'Église, l'enseignement. Nous avons déjà démontré d'une manière générale (1) le vice radical de ce système; il nous reste à examiner ici, dans tous leurs détails, les divers points de vue que présente cette distinction scolastique entre *ordo* et *jurisdictio;* nous avons aussi à fixer nettement le sens des termes techniques affectés à cette matière.

Disons d'abord que la division de la puissance ecclésiastique en ces deux éléments : *potestas ordinis* et *jurisdictionis* (2), n'est pas exacte, par cela seul qu'elle exclut l'enseignement. Mais, alors même qu'on y ferait entrer, comme les principes l'exigent, ce troisième élément, on ne pourrait encore tracer, entre les pouvoirs divins, une ligne aussi profonde de démarcation. Nous pouvons ici emprunter à saint Cyprien et à Symmaque une comparaison qui rendra sensible l'idée de la diversité dans l'unité, celle de la Trinité divine. L'Église est une puissance une et indivisible, agissant en trois directions différentes, se développant, de son centre à tous les degrés de sa sphère, sous trois aspects. Comme *sacerdoce*, c'est la puissance qui, par la vertu des sacrements et du sacrifice, engendre, fortifie et conserve, dans la grâce et par la grâce, toute la famille chrétienne. Comme *enseignement*, c'est la puissance qui éclaire l'esprit

(1) Voy. § 32, 35 et 36.

(2) *Richter*, Kirchenrecht, § 41, note 1.

et le cœur de l'humanité pour lui montrer la voie du salut, et qui, à ce titre, procède du *sacerdoce*, et repose sur lui comme sur sa base. Comme *royauté*, c'est la puissance régulatrice qui a pour mission de conduire à son terme final l'œuvre sainte et divine de l'Église, et qui, par conséquent procède du *sacerdoce* et de l'*enseignement*. Le sacerdoce est donc la base, la pierre fondamentale de l'enseignement et de la royauté : en lui est le principe vivifiant et conservateur de l'Église. Or, ce principe n'a d'autre sphère d'action, d'autre forme de développement, que celles qui lui sont assignées par la doctrine, dans l'ordre déterminé par la puissance ordonnatrice, comme étant le plus propre à réaliser le but suprême de l'institution ecclésiastique. L'enseignement suppose le sacerdoce, en ce qu'il suppose dans celui qui enseigne une capacité qui est exclusivement l'œuvre de la grâce conférée par le sacerdoce; mais il agit aussi sur le sacerdoce, en ce qu'il détermine son mode d'action et les conditions suivant lesquelles il peut opérer, comme engendrant, fortifiant et conservant, en même temps qu'il lui trace le type sur lequel la puissance génératrice doit régler ses évolutions, et la réalisation duquel il faut qu'elle emploie toutes ses forces.

La royauté suppose également le sacerdoce, en ce qu'elle a indispensablement besoin d'une capacité supérieure et surnaturelle, qui ne peut être acquise que par la collation préalable d'un droit tout divin à des grâces spéciales, droit attaché au sacrement de l'ordre; et, d'autre part, en ce qu'elle n'est transmise qu'à ceux qui sont engendrés et conservés, par l'action du sacerdoce, dans le royaume du Christ. La royauté suppose encore l'enseignement, parce que c'est l'enseignement qui détermine les conditions de son exercice, et lui trace la règle qu'elle doit suivre dans toutes les évolutions de sa sphère d'activité; mais, d'un autre côté, tout en présupposant l'action du sacerdoce et de l'enseignement, la royauté agit à son tour sur ces deux pouvoirs : elle les coordonne, elle les dirige vers le but commun de leurs efforts, en classant dans un ordre harmonique les puissances

génératrices et illuminatrices, en réglant leur mode d'action, de manière à ce que ces pouvoirs se développent toujours dans le sens le plus conforme, soit à leur propre nature, soit aux prescriptions de la loi.

Mais si l'on ne peut admettre, d'une manière générale, qu'il existe une distinction rigoureuse entre ces deux termes *ordo* et *jurisdictio*, cette distinction est encore bien moins admissible quand on la présente comme traçant une ligne de démarcation entre les fonctions sacramentelles et les fonctions juridictionnelles, en rapportant exclusivement les premières au corps réel, et les secondes au corps mystique de Jésus-Christ. C'est ce qui se montre dans tout son éclat dans le sacrement de pénitence. L'Église, qui dresse son tribunal, en quelque sorte, publiquement, dans le vestibule du temple, juge également dans l'intérieur du sanctuaire; et cette justice, qui a pour ressort la conscience, et Dieu seul pour témoin, c'est le sacerdoce qui l'exerce, en vertu du pouvoir de lier et de délier que le Christ lui a transmis. Or, de la nécessité même où s'est vue l'école de marquer cette différence par les dénominations de *fori interni* et de *fori externi* ressort la preuve évidente de l'étroite connexité de ces deux termes : *ordre* et *juridiction ;* mais ne résulte-t-il pas aussi de cette connexité que le signe différentiel qu'on a prétendu trouver dans la distinction établie par les scolastiques entre le corps réel et le corps mystique de Jésus-Christ, est entièrement dénué d'exactitude et de caractère? En effet, le sacrement de la pénitence se réfère essentiellement au corps mystique, en ce que les membres de l'Église sont purifiés par sa vertu, et il n'a aucune relation, même indirecte, avec le corps réel; il ne s'y rapporte que comme condition préparatoire, dans le cas où un pécheur a besoin d'être purifié avant de le recevoir.

Il en est de même de la distinction que l'on veut voir entre la *potestas ordinis* et la *potestas jurisdictionis*, dans cette circonstance, que les fonctions sacramentelles se rattachent toujours à un ordre déterminé, tandis que les

fonctions juridictionnelles n'ont à cet égard aucune affectation spéciale. On a beau invoquer à l'appui de ce système l'antériorité du pouvoir juridictionnel, qui n'a pas, dit-on, été institué primitivement par Jésus-Christ, mais existait déjà dans le *jus gentium*, tandis que le pouvoir de l'ordre doit son origine au divin fondateur du christianisme (1); vainement encore produit-on, comme un argument décisif dans la question, ce fait qu'à la mort de l'évêque, les *jura ordinis* ne passent pas au chapitre avec les droits juridictionnels dont il est pleinement investi (§ 75), et que l'on prétend dériver analogiquement de l'ancienne coutume de la gentilité qui déférait, à la mort du grand prêtre, le pouvoir juridictionnel de celui-ci au collége sacerdotal: ce sont là autant d'allégations dénuées de tout fondement. D'abord, pour ce qui est du principe général, que les fonctions sacramentelles sont inséparables d'un ordre déterminé, il se vérifie assurément dans un grand nombre de cas particuliers; mais il souffre en même temps des exceptions tellement importantes, qu'il ne saurait, au moins dans la mesure de ces exceptions, constituer une base solide pour la distinction dont il s'agit. Ainsi, pour justifier notre opinion par des exemples, l'évêque est le ministre spécial du sacrement de l'ordre; cependant, les ordres mineurs peuvent être conférés par un simple prêtre. A cela on répond, il est vrai, que les ordres mineurs n'ont pas de caractère sacramentel; objection d'une bien faible portée! mais allons plus loin. L'administration du sacrement de confirmation n'est-elle pas, de son essence, une des attributions essentielles de l'ordre de l'épiscopat? et néanmoins elle peut aussi être conférée par un prêtre! dira-t-on encore que c'est là une exception très-rare qui ne prouve rien contre le principe? et le baptême, n'est-il pas aussi un sacrement? l'on sait pourtant qu'il peut être administré, non-seulement par l'évêque et le prêtre, non-seulement par le diacre, et,

(1) *Berardi*, Jus eccles. univ., p. 11 et 40. Nous avons déjà fait justice de cette opinion, § 32, note 36.

dans certaines circonstances, par un clerc des degrés inférieurs, mais encore par un simple laïque.

D'après ces exemples, on voit que la transmissibilité de la juridiction de ses dépositaires spéciaux à des ministres délégataires n'est pas un caractère qui lui soit absolument propre; seulement elle se réalise plus fréquemment à son égard.

Quant à la question particulière élevée relativement aux chapitres, la solution en est facile. Les colléges capitulaires ont droit d'exercer leur juridiction aussi longtemps que dure la viduité de l'église à laquelle ils appartiennent, c'est-à-dire à compter du moment où le lien qui unissait cette église à son évêque vient à se briser, jusqu'à celui de la confirmation d'un nouvel élu. Dans cet état de vacance, il n'est personne dans le diocèse qui ait expressément reçu du pape mission de l'administrer; la confirmation d'un nouvel évêque met fin à ce veuvage spirituel, et l'on ne peut rien arguer de l'ancien usage de l'Église qui attribuait ce pouvoir au métropolitain; car l'autorité métropolitaine elle-même n'est qu'une émanation de la primauté (§ 66).

La confirmation conférée même à un diacre, ou, ce qui a lieu plus communément, à un prêtre, investit celui-ci, sans qu'il ait reçu préalablement l'ordination épiscopale, de la juridiction jusqu'alors exercée par le chapitre. Dans le cas où il n'y aurait pas de chapitre, le diocèse passe, pour le temps de la vacance du siége, sous l'autorité immédiate du pape, à qui ce diocèse est subordonné en vertu de l'institution divine. Diverses dispositions émanées des souverains pontifes ont pourvu, dans cette éventualité, à l'administration du diocèse; on peut citer, entre autres, la faculté accordée à l'évêque de désigner un vicaire pour le suppléer en cas de mort.

Mais toutes les fois qu'il existe un chapitre pour prendre l'administration du diocèse pendant la vacance du siége (1),

(1) *Innoc. IV*, ad Cap. *His*, *quæ*, 11, X, de Major. et obed. (I, 33), fol. 158, b, dit : Potestas jurisdictionis *transfertur* in capitulum, mais non *jura ordinis*.

ses pouvoirs reposent entièrement sur les lois canoniques qui puisent elles-mêmes toute leur force dans l'assentiment du chef de l'Église. De cette source divine dérive également le droit accordé aux chapitres d'un grand nombre d'évêchés, d'élire eux-mêmes le futur évêque ; et de même qu'ils tiennent du pape cette haute prérogative, ils en reçoivent aussi leur juridiction intérimaire, qui n'est même pas, rigoureusement parlant, une juridiction épiscopale, mais un simple mandat papal qu'ils exercent jusqu'au jour où il est révoqué par la confirmation du nouvel évêque auquel le saint-siége transmet tous les pouvoirs de son prédécesseur.

Pour nous conformer au langage reçu, nous nous sommes servis, et nous nous servirons encore dans le cours de cet ouvrage, du mot *jurisdictio*, pour exprimer les pouvoirs constitutifs de la royauté établie dans le sein de l'Église, soit dans leur généralité, soit dans leurs diverses ramifications. Cette locution est consacrée par une longue suite de siècles (§ 66), elle a même passé dans la législation ecclésiastique, et s'est ainsi acquis un tel droit de naturalisation, qu'il ne peut venir aujourd'hui à la pensée de personne de la rejeter et de lui substituer une autre dénomination.

Néanmoins, on ne peut disconvenir que le mot *jurisdictio*, transporté du domaine du droit romain à la constitution de l'Église, n'ait été un obstacle à la notion claire et complète du caractère de la royauté sacerdotale. Le sens de ce mot est très-restreint, disons-mieux, très-exclusif, et c'est son interprétation trop littérale qui a conduit à refuser toute participation au pouvoir gouvernemental à un grand nombre de clercs, par exemple, aux curés, qui n'ont, il est vrai, par eux-mêmes aucune *jurisdictio fori externi*, dans la stricte acception du mot, mais qui cependant participent à ce pouvoir par le seul fait du pastorat dont ils sont investis par leur évêque (1).

(1) On ne saurait, en effet, contester aux curés en tant que dispensateurs du sacrement de pénitence, une *jurisdictio fori interni ordinaria.—Schmalz-*

L'expression de *jurisdictio* est donc mal choisie comme terme significatif de la royauté spirituelle, parce qu'elle favorise la production d'une foule d'idées fausses ; celles d'*auctoritas* et de *potestas* (1) sont de beaucoup préférables (2).

Dans la sphère de la royauté temporelle, divers ordres de fonctionnaires sont institués pour exercer des droits différents ; d'autre part, la majesté du pouvoir suprême répand un certain éclat sur ceux qui approchent immédiatement du trône, sur les membres du conseil royal, et sur tout le corps hiérarchique des administrations spéciales, qui forment comme autant de ramifications de l'autorité centrale ; à plus forte raison doit-il en être ainsi de la royauté spirituelle de l'Église, à raison de l'étendue et de la gloire du royaume.

Par l'institution de Pierre comme prince des apôtres, Jésus a transmis au pape la plénitude de la puissance ecclésiastique ; aussi, le droit canonique, dans ses principes fondamentaux, lui reconnaît-il une *plenitudo potestatis* (3), et l'école lui attribue une *jurisdictio ordinaria* et le proclame *judex ordinarius* dans toute l'Église (4). On entend par *juris-*

grueber, Jus canon., I, 31, § 6, n. 40 (tom. I, p. 245). — *Bened. XIV*, de Synod. diœc., lib. V, c. 4, n. 2.

(1) Can. *Duo sunt*, d. 96 (*Gelas.*). — Can. *Res autem*, 21, c. 28, q. 5 (*Leo M.*). — Dans ce titre : de *Auctoritate* et usu pallii (I, 8), le mot est pris dans son ancienne acception.

(2) *Lupoli*, Juris ecclesiast. prælect., vol. IV, p. 2.

(3) Cap. *Proposuit*, 4, X, de Concess. præb. (III, 8). — Cap. *Quia diversitatem*, 5, eod. p. d. — *Hurter*, Innocenz III, vol. III, p. 87 sqq.

(4) *Schmalzgrueber*, Jus canon. I, 31 pr. (tom. I, p. 231) : Judex Ordinarius definiri potest, quod sit, qui suo jure et ex proprio munere, eoque perpetuo jurisdictionem exerçet. — *Schmier*, Jurisprudentia canon. civil., lib. I, tract. 5, cap. 1, sect. 2, § 3, n. 86 (tom. I, p. 495) : *Propria* (jurisdictio) subdividitur in Ordinariam et Extraordinariam. *Ordinaria* est quæ vi magistratus et officii ; *Extraordinaria*, quæ ex speciali legis concessione competit. — *Fr. Florens*, Opera jurid., tom. II, p. 223 : — Ordinarios — definire generaliter possumus Prælatos, qui ex ordine ecclesiastico ad dignitates ecclesiasticas promoventur, et quibus jure suo, id est, per consequentiam dignitatis, competit jurisdictio et præeminentia in Ecclesia. — *Van Espen*, Jus eccles. univ., p. III, tit. 5, c. 1, n. 3 : Itaque de jure canonico et hodierno usitato loquendi modo, judices *ordinarii* dicuntur, qui jurisdictionem non ex speciali aliqua delegatione seu com-

dictio ordinaria, en général, un pouvoir attaché, d'une manière permanente, soit par l'institution divine, soit par la loi ecclésiastique, à un office. Ce pouvoir, les évêques en sont doublement investis en vertu du premier principe : soit comme corps épiscopal, soit comme successeurs des apôtres ; ils sont placés à la tête de l'Église, en union avec leur chef ; ils participent par cela même, de droit divin, à la plénitude de la puissance, et comme pasteurs de diocèses déterminés que le pape leur assigne pour l'exercice de leur juridiction ordinaire, ils sont appelés *in partem sollicitudinis*, selon les termes des décrétales (1). Mais il est d'autres dignités d'origine toute canonique et auxquelles a été aussi attachée la juridiction ordinaire; de ce nombre sont celles des patriarches, des primats et des métropolitains (2). Quoique l'autorité juridictionnelle de ces hauts dignitaires émane originellement de la primauté du pape, ils ne l'exercent sur leurs suffragants et les subordonnés de ceux-ci, concurremment avec les pouvoirs qu'ils ont déjà comme évêques, qu'en vertu de certaines lois ecclésiastiques.

Telle est encore la juridiction des cardinaux résidents (3), des prélats exempts, des supérieurs des ordres monastiques, des archidiacres (4) et des chapitres pendant la vacance du siége épiscopal; c'est une juridiction de création canonique. Le vicaire général doit-il être considéré comme *judex ordinarius* (5), ou ne faut-il lui reconnaître qu'une *jurisdictio delegata* (6)? les opinions sont partagées sur ce point;

missione, sed vi suæ dignitatis sive officii accipiunt. Unde judex ordinarius a canonistis definiri solet, qui jurisdictionem habet, quam *jure suo* seu *jure* ecclesiasticæ suæ prælaturæ, vel magistratus quo fungitur, exercet.

(1) Cap. *Ad honorem*, 4, X, de Auct. et usu pallii (1, 8). — Cap. *Quia diversitatem*, cit.

(2) Cap. *Quia cognovimus*, 6, c. 10, q. 3.

(3) Cap. *His, quæ*, 11, X, de Major. et obed. (1, 33).

(4) *Van Espen*, a. a. O., n. 10.

(5) *Barbosa*, de Offic. et potest. episcopi, p. III, alleg. 54, n. 37, p. 101. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., I, 28, § 2, n. 18 sqq., p. 204. — *Schmier*, a. a. O., c. 6, sect. 3, § 1, n. 64, p. 562. — *Maschat*, Instit. jur. can. I, 28, n. 6, p. 258. — *Van Espen*, a. a. O., n. 33.

(6) *Barbosa*, a. a. O., p. 30.

mais au fond ce n'est là qu'une question de mots (1). La *jurisdictio delegata*, qui doit au droit romain son caractère primordial, et qui avait subi dans le domaine de ce droit diverses modifications (2), diffère de la juridiction ordinaire en ce qu'elle est exercée en vertu d'une délégation (3); c'est la *jurisdictio mandata* sous un autre nom, et l'on ne voit pas trop pourquoi on chercherait à en faire une catégorie distincte (4).

Dans certains cas, il se forme de l'association de la *jurisdictio delegata* avec l'*ordinaria*, une sorte de juridiction mixte, telle, par exemple, que la juridiction papale déléguée aux évêques par le concile de Trente sur les monastères exempts (5).

D'un autre côté, les légats du pape, bien qu'ils tiennent leur autorité d'un mandat spécial, sont désignés, bien improprement il est vrai, comme *ordinarii* dans le cercle de leur mission (6), par opposition aux *ordinarii locorum* (7).

A ces distinctions relatives à la puissance juridictionnelle proprement dite se rattachent certaines dénominations plus spécialement affectées à la désignation des emplois ecclésiastiques. La qualification générale donnée aux fonctions de cet ordre, c'est celui d'*officium ecclesiasticum*, moins usité cependant que celui de *beneficium*, lequel ne se distingue pas précisément par l'élévation du point de vue

(1) *Devoti*, Jus canon. univ., I, 28, § 3 (tom. II, p. 241).

(2) *Devoti*, a. a. O., I, 29, § 4 et 5 (tom. II, p. 264). — *Richter*, Kirchenrecht, § 194.

(3) *Schmier*, a. a. O., c. 7, § 1, n. 5, p. 571.

(4) Cap. *Relatum*, 19, X, de Offic. jud. del. (I, 29). — Cap. *Super quæstionum*, 27, § *Porro*, 2 eod. — Cap. ult., § *Is autem*, eod. — *Schmier*, a. a. O., § 2, n. 31. — *Reiffenstuel*, Jus can. I, 29, § 1, n. 13, tom. I, p. 319.

(5) *Conc. Trid.*, sess. 24, c. 11, de Ref.

(6) Cap. *Ordinarii*, 3, de Offic. jud. ord. (I, 16).

(7) Cap. *Legatos*, 2, de Offic. leg. in 6to (I, 15) : Legatos, quibus in certis provinciis committitur legationis officium — *ordinarios* reputantes. — *Fr. Florens*, a. a. O., p. 213 et 223 : Solent tamen non absoluto, sed cum adjectione appellari : *Ordinarii ex Delegatione S. Pontificis :* cæteri vero proprie et absolute Ordinarii vocantur vel *Ordinarii locorum*. — *Van Espen*, a. a. O., n. 5. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., I, 30, n. 2, p. 227.

d'où il dérive. Lorsqu'à un office ecclésiastique se joint l'exercice de fonctions sacrées, parmi lesquelles figure, en première ligne le ministère des autels, il prend le nom d'*officium sacrum*; s'il emporte charge d'âmes, il s'appelle *officium curatum*: dans le cas contraire, *officium non curatum*; s'il est accompagné d'une juridiction dans le sens propre du mot, *officium majus*, *dignitas* ou *prælatura*. Ceux enfin auxquels ne se rattache aucune juridiction proprement dite, se nomment simplement *officia*.

III. DE LA PRÉSÉANCE CANONIQUE.

(Majoritas et præcedentia.)

§ LXXVIII.

1. *Principes directifs.*

La hiérarchie instituée dans le royaume de Dieu est subordonnée, dans son ensemble, à la primauté; mais cette subordination absolue de tout le corps sacerdotal au chef de l'Église, elle existe également entre les divers dépositaires de l'autorité, des prérogatives et des dignités ecclésiastiques, de telle sorte que chaque ordre inférieur en dignité se trouve placé sous la dépendance de l'ordre qui lui est immédiatement supérieur. La subordination est de l'essence même de la constitution organique de l'Église. Mais ce système de hiérarchie indispensable, parfait en lui-même, n'est-il pas défectueux dans sa réalisation, et en contradiction flagrante avec le langage des sources mêmes du droit ecclésiastique? On trouve, en effet, dans une foule de canons, que, devant Dieu, le véritable roi céleste, tous les hommes sont égaux, qu'il ne peut y avoir entre eux d'autre distinction légitime que celle qui a sa source dans la vertu (1), et que ce n'est pas le lieu ni la dignité qui sanctifie l'homme,

(1) *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *Quum certum*, 1, X, de Major. et obed. (1, 33), n. 4, tom. I, p. 816.

mais l'homme qui sanctifie le rang qu'il occupe (1). Ce principe, saint Grégoire le Grand l'émet également dans plusieurs passages qui ont été recueillis par Gratien (2), et, après lui, un grand nombre de papes s'accordent à reconnaître que, sans avoir égard à la naissance, celui-là seul est agréable à Dieu qui pratique la justice (3). Aussi, jusque dans le parallèle des saints eux-mêmes, les canons ne se préoccupent-ils nullement des dignités ecclésiastiques dont ils furent revêtus, et ce sentiment d'abnégation, si noblement exprimé par saint Augustin quand il disait que saint Jérôme, quoique simple prêtre, était, sous bien des rapports, supérieur à l'évêque Augustin, a figuré comme un de ses plus beaux titres dans le décret de canonisation de ce grand docteur (4).

A ce même point de vue, on ne saurait nier que Paul ne soit au moins aussi grand que Pierre (5) par ses œuvres, et que saint Cyprien, comme martyr, n'ait acquis autant de mérites que l'apôtre institué par Jésus-Christ roi et pontife de son Église (6).

Mais, quelque sublime que soit par elle-même la sainteté, elle ne peut avoir aucune action matérielle sur la condition terrestre des hommes, même dans le royaume du Christ. Les vertus chrétiennes ne peuvent être pesées dans une balance humaine ; le pape lui-même, quoiqu'il tienne la place de Dieu sur la terre, n'a pas le pouvoir de juger ce qui est caché dans le fond des âmes (7).

Cependant, il est nécessaire qu'il y ait, même dans l'Église,

(1) Can. *Non loca*, 4, d. 40.

(2) Can. *Nos*, 3, *Quælibet*, 10, d. cit. — Can. *Sicut excellentiam*, 48, c. 23, q. 4 : Quoniam apud Deum non gradus elegantior, sed vitæ melioris actio comprobatur. — Can. *Multi*, 12, d. 40 (*Joh. Chrysost.*). — Vid. supra, § 61.

(3) Cap. *Ad decorem*, 5, X, de Institut. (III, 7). — Cap. *Dignum est*, X, de Conjug. servor. (IV, 9).

(4) Can. *Quanquam*, 34, c. 2, q. 7.

(5) Can. *Beati*, 37, ibid.

(6) Can. *Puto*, 35, ibid. (*Augustin.*)

(7) Cap. un. v. *Quoniam*, X, ut eccles. benef. (III, 12).

une hiérarchie, une préséance, pour maintenir l'ordre et la discipline entre les diverses dignités et charges ecclésiastiques, divinement ou humainement instituées, selon leur objet primordial ou leur destination ultérieure. Cette diversité elle-même est indispensable à la bonne administration de l'Église. Non-seulement elle contribue à répandre plus d'éclat sur la majesté extérieure du culte chrétien, mais elle sert encore à répartir, dans un plus ou moins grand nombre de mains, le fardeau de la puissance gouvernementale, ce qui simplifie et facilite la tâche du pontife suprême et de l'épiscopat. Elle est même, pour certaines ramifications de ce pouvoir, d'une nécessité absolue ; en effet (1), ainsi qu'un même corps se compose de plusieurs membres, et que « tous « les membres ne sont pas destinés au même usage, le corps « de l'Église, selon la parole de l'apôtre saint Paul, est formé « pareillement de la réunion de divers membres, chargés « chacun d'une fonction spéciale, mais d'une seule ; la même « personne, quelque habile, quelque éclairée qu'elle soit, ne « peut avoir à remplir deux offices différents, parce que, si « tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? Et comme, par le « jeu normal et facile de ses divers organes, se manifestent, « en même temps, la vigueur et la bonne conformation du « corps humain, ainsi, par l'affectation régulière de chaque « office déterminé à un ministre spécial, se révèlent la force « et la beauté de l'Église de Dieu. Enfin, de même qu'il y a « trouble dans tout l'organisme lorsqu'un des membres « empiète sur les fonctions d'un autre membre, ainsi l'éco- « nomie de l'Église est profondément atteinte quand les « différentes fonctions de l'ordre spirituel ne sont pas exer- « cées par un nombre proportionné de ministres. »

Conformément à ces principes, l'Église, qui déjà, dans ses fondements sacrés, réalise, d'une manière toute divine, l'harmonieux accord de la diversité avec l'unité, a institué, pour chaque office distinct de la puissance spirituelle, un

(1) Cap. *Singula*, 1, d. 89 (*Gregor. M.*).

mandataire particulier. Mais cette diversité engendrerait infailliblement la confusion, s'il ne régnait un certain ordre parmi tous ces dignitaires investis de pouvoirs différents; disons plus, l'ensemble de toutes ces diverses ramifications de l'autorité ecclésiastique tomberait bientôt en ruines, si son équilibre n'était soutenu et protégé par l'ordre même qui doit rallier en un seul faisceau toutes ces forces éparses (1).

La réalisation de cet ordre harmonique se montre partout, dans l'œuvre de la puissance divine : au ciel, dans les chœurs angéliques composés d'anges et d'archanges, type divin que l'Église doit reproduire dans son admirable ordonnance; car non-seulement elle doit présenter l'esprit d'une armée rangée en ordre de bataille, mais elle est l'image vivante de la Jérusalem céleste (2); dans l'admirable structure du corps humain ; dans l'harmonie naturelle qui règne au sein de l'humanité, et d'après laquelle la femme est soumise à la puissance de son mari, l'enfant à l'autorité de son père (3), et, généralement, tout être faible à la domination protectrice d'un plus fort que lui. Que si la subordination est l'ordre naturel, universel, à plus forte raison doit-elle exister dans l'Église, où tout pouvoir remonte primordialement à la source même de tout droit, de toute puissance. Et ne serait-ce pas là surtout la plus monstrueuse de toutes les anomalies, la plus révoltante de toutes les injustices, que le plus grand fût le serviteur du plus petit (4), ou que celui qui occupe un rang élevé pût déchoir, par l'effet d'un coupable caprice, de la haute position qui lui appartient (5)?

Les anciens canons donnent au clerc qui a droit de pré-

(1) Can. *Ad hoc dispensationis*, 7, d. 89.

(2) *Schmier*, lib. I, tr. 5, c. 4, n. 86, tom. I, p. 548.

(3) Can. *Est ordo naturalis*, 12, C. 33, q. 5. — Cap. *Quum inferior*, 16, X, de Major. et obed. (I, 33).

(4) Can. *Est ordo naturalis*, cit.

(5) Cap. *Quum ex illo*, 1, X, de Translat. (I, 7) : Novo quodam mutationi genere, parvificasti majorem, et magnum quodammodo minorasti.

séance sur un autre, la qualification de *superior* ou de *ma-jor;* mais ces mots se rapportent plus immédiatement à l'au-torité inhérente à un office ecclésiastique qui porte elle-même le nom de *majoritas*. A cette autorité correspon l'*obedientia* dans le sens rigoureux du mot, le devoir, l'obli-gation d'obéir au supérieur ecclésiastique auquel on est sub-ordonné en vertu de la dignité dont il est revêtu (1).

A l'*obedientia* se rattache encore la *reverentia* (2) qui es due au *major* en général, quel que soit d'ailleurs le rang qu lui assigne son office ecclésiastique. Ce droit se produi principalement dans la *præcedentia* (3), qui appartient a *major* sur ses inférieurs en hiérarchie (4).

Ce genre de préséance s'exerce surtout dans les proces-sions, les sépultures et autres circonstances solennelles, ain que dans l'ordre suivant lequel les clercs sont appelés siéger dans les conciles, les chanoines au chœur, et qui do être généralement observé dans l'apposition des signatur et des sceaux aux actes ecclésiastiques. Quelque peu impo tantes que puissent paraître ces particularités, il n'en e pas moins indispensable, pour obvier à une foule de conte tations, qu'elles soient assujetties à un ordre bien déte miné (5).

La préséance observée dans les divers ordres de la hi rarchie ecclésiastique n'est pas le résultat de circonstanc

(1) Tit. de Majoritate et de obedientia in *Greg. Decret.*: l. 33; *lib. sext.*, 17; *Extrav. Joann.* XXII.

(2) Can. *Ad hoc dispensationis*, 7, d. 89. — Can. *Sicut inquit*, 46, c. q. 7. — Cap. *Quum non liceat*, 12, X, de Præscript. (II, 26).

(3) Can. *Non oportet*, 8, d. 95 (*Conc. Laod.*, can. 56).

(4) *Alph. Alvarez*, Speculum dignit. eccles., Colon. 1607. — *Manriquez*, Præcedentia. — *Peralta*, de Præcedentia. — *A. Cursius*, de Præcedentia. *Jac. Gothofredus*, de Præcedentia. — *De Luca*, de Præeminentia. — *Nic. Bebbe*, de Dignitatibus et offic. eccles., Duaci, 1612. — *Barth. a Chassen* Catalogus gloriæ mundi, laudes, honores, excellentias ac præeminentias omni fere statuum, etc., continens, Paris., 1527, fol., p. IV.

(5) *Layman*, Jus canon. h. t. Cap. *Quum certum*, tom. I, p. 736. — Con Episc. et Reg. dit : Ad tollendas omnes lites et controversias, quæ inter Re lares plerumque solent oriri super eorum præcedentia. — *De Nicollis*, Pra canonica, tom. II, lit. M, § 4, n. 84, p. 56.

fortuites, elle est l'œuvre de principes arrêtés, invariables, émanés eux-mêmes des principes constitutifs de l'Église : la hiérarchie et la primauté. En conséquence, la préséance, abstraction faite de tout autre titre particulier, est un droit qui découle naturellement des trois degrés de la hiérarchie divine (1), dont le moins élevé renferme, indépendamment du sous-diaconat, les quatre ordres mineurs dans la gradation qui nous est connue (2). Par la collation de ces ordres et de la tonsure qui les précède, les clercs sont incorporés au sacerdoce particulier. Nous ne nous occuperons pas ici de leur position vis-à-vis des laïques, sur lesquels ils ont la préséance dans l'ordre ecclésiastique (3); nous traiterons ailleurs ce sujet d'une manière plus explicite. Les devoirs des ecclésiastiques entre eux, les honneurs qu'ils doivent se rendre mutuellement, en raison des degrés hiérarchiques qu'ils occupent (4) : tel est l'objet actuel de notre examen.

Les canons recommandent tout spécialement à l'évêque (5), en sa qualité de père de tous les clercs soumis à sa juridiction, de leur aider à porter le fardeau de leur glorieuse, mais difficile mission (6), et d'avoir toujours l'oreille ouverte à leurs paroles (§ 75). Saint Jérôme (7) blâme sévèrement les évêques qui se rendent tellement inaccessibles à leurs prêtres, que ceux-ci n'osent ouvrir la bouche en leur présence. Toutefois, cette condescendance toute paternelle ne doit jamais tourner au préjudice de la dignité épiscopale, qui donne à celui qui en est revêtu le droit d'occuper, en toute

(1) Cap. *Statuimus*, 15, X, de Major. et obed. (I, 33). — *Dict. Grat.*, p. I, ad d. 93.

(2) Can. *A subdiacono*, 5, d. 93 (*apocr.*).

(3) Can. *Denique*, 6, d. 4. — Cap. *Ecclesia S. Mariæ*, 10, de Constit. (I, 2).

(4) Can. *Quando*, 8, d. 44. — *Ant. Augustin.*, Epitome jur. pontif., p. I, lib. 4, tit. 67 (Op., tom. V, p. 176).

(5) Can. *Esto subjectus*, 7, § *Sed*, 1, d. 95.

(6) Can. *Clemens*, 13, c. 8, q. 1 (*apocr.*).

(7) Can. *Esto subjectus*, cit. § *Pessimæ*, 6.

circonstance, la première place dans les rangs de son clergé (1). Ainsi, dans les cérémonies du culte, ce droit lui assigne un siége plus élevé que celui des simples prêtres (2), et dans une procession solennelle, s'il n'est pas accompagné par d'autres évêques, il marche en tête du clergé, seul, et non point entre deux clercs, comme les autres prêtres (3). De même que pour la préséance de l'évêque à l'égard des clercs de son diocèse, l'ordre hiérarchique décide de la préséance entre les divers membres du corps ecclésiastique. Il en est ainsi dans le collége des cardinaux, dans les chapitres où, d'après le droit commun, le dernier admis, si c'est un prêtre, a le pas sur le plus ancien des chanoines, quand celui-ci appartient seulement à l'ordre du diaconat (4). Il s'était autrefois établi une coutume contraire à cette règle; mais, dès son apparition, elle avait suscité contre elle de nombreuses et énergiques protestations (5), et l'opinion qui lui était favorable a été depuis abandonnée par tous les canonistes (6)

Quant aux ecclésiastiques appartenant au même degré d'un ordre, il existe également entre eux des rapports de supériorité et d'infériorité honorifique qui ont été réglés par les lois disciplinaires en général. Ce qui décide, avant tout de la préséance qu'ils ont les uns vis-à-vis des autres, c'est la priorité dans la réception de l'ordre (7), la primogéni-

(1) *Chasseneus*, a. a. O., p. IV, consid. 25. — Can. *Non oportet*, 8, d. 95. — *Conc. Trid.*, sess. 25, c. 6, de Ref.

(2) Can. *Pervenit*, 14, d. 93 (*Conc. Nic.*, can. 18). — Can. *Legimus*, 24, § *Cæterum*, d. 93 (*Hieron.*). — Can. *Non oportet*, 15, ibid. (*Conc. Laod.* can. 20). — Can. *Nonnulli*, 20, d. 93 (*Conc. Tolet.*, IV, ann. 633, can. 39). — Can. *Episcopus*, 10, d. 95 (*Stat. eccl. antiq.*, c. 2). — *Conc. Trid.*, sess. 25 c. 6, de Ref.

(3) *Nicollis*, a. a. O., ad Tit. de Præb. et diguit. (III, 5), n. 95 (tom. II p. 338).

(4) Cap. *Statuimus*, 15, X, h. t.

(5) *Panormit.* in cap. *Statuimus*, cit. fol. 130, a.

(6) *Pirhing*, Jus canon. h. t., sect. 1, § 1, n. 1, tom. 1, p. 671. — *Leuren* Forum ecclesiast., h. t., q. 906, tom. I, p. 503. — *Schmalzgrueber*, Jus canon h. t., § 1, n. 2, tom. I, p. 257. — *Layman*, Jus canon., cap. *Statuimus*, cit p. 753.

(7) Can. *Episcopus*, 7, d. 17 (*Greg. M.*).

ture cléricale, véritable droit d'aînesse spirituel, plus spécialement reconnu dans certains pays, et tout particulièrement, dans l'Église d'Afrique (1). Aussi voit-on Léon le Grand exiger que la hiérarchie d'honneur, parmi les membres du sacerdoce, fût réglée rigoureusement d'après l'ordre de cette protogénésie, et menacer les prêtres qui, à l'exemple d'Ésaü, faisaient peu de cas de leur droit d'aînesse, de les reléguer dans les derniers rangs du presbytère (2). C'est en invoquant le même principe que le pape Gélase défend au prêtre nouvellement ordonné de prendre le pas sur un autre plus ancien que lui dans la prêtrise, sous aucun prétexte d'utilité quelconque (3), et que Grégoire le Grand (4) tranche la querelle des deux archevêques d'York et de Cantorbéry (5).

Toutefois, le privilége de la protogénésie doit céder devant celui qui résulte de la réception d'un ordre de la main du pape (6), et qui donne la préséance sur les clercs appartenant au même degré d'ordre (7). Ce n'est pas que l'ordination émanée du pape soit supérieure à une autre (8), mais le respect qui est dû au chef de l'Église, et qui rejaillit, en l'entourant d'une considération toute particulière, sur le clerc auquel il confère l'ordination, explique suffisamment cette exception au droit commun (9). La même considération interdit à l'évêque à qui ce clerc est subordonné, ainsi qu'à tout autre membre de l'épiscopat (10), de lui conférer les autres ordres, sans l'agrément formel du souverain pontife (§ 40).

(1) Suprà § 72.
(2) Can. *Placuit*, 1, d. 18 (*Conc. Bracar.*, I, ann. 561).
(3) *Leon. M.*, Epist. 19, c. 2, ad Dorum (tom. I, col. 735).
(4) Can. *Ordinationes*, 7, d. 75.
(5) Cap. *Quum certum*, 1, h. t.
(6) Cap. *Per tuas*, 7, h. t. — *Hallier*, de Sacris ordinat., p. II, sect. 5, c. 3, art. 1, n. 1, p. 391.
(7) *Hostiens.* in cap. *Per tuas*, cit. v. *Deferatur.*
(8) Can. *Quum tantum*, 47, d. 4, de Cons.
(9) *Layman*, in Cap. *Per tuas*, cit. p. 740. — *Pirhing*, a. a. O., § 1, n. 6, not. 2, p. 672.
(10) Cap. *Quum in distringendis*, 12, X, de Temp. ordin. (I, 11).

On agite, depuis longtemps déjà, la question de savoir si le privilége de ce clerc va jusqu'à enlever à l'évêque, en cas de prévarication, le droit de le déposer. Nous croyons que l'on pourrait invoquer sans hésiter, en faveur de ce droit de l'évêque, les termes mêmes de la décision du pape, dans le chapitre *Per tuas*, d'après lesquels cet ecclésiastique est obligé d'une manière absolue à l'obéissance envers son évêque. A quoi l'on peut ajouter l'autorité de ce principe, que tout privilége se perd par l'abus qui en est fait (1). Il nous semble que cette opinion (2) doit être préférée au sentiment de la glose (3) et d'Innocent IV (4), selon lequel l'évêque doit instruire le procès, et en soumettre ensuite les pièces au pape, qui juge en premier et dernier ressort (5).

Il est une autre question relative à l'influence que l'éminente dignité de l'ordinant exerce sur la préséance; il s'agit de savoir si cette influence constitue un principe général, ou si elle est exclusivement limitée à l'ordination papale. Le système qui étend cette prérogative aux clercs ordonnés par les métropolitains (6) est rejeté par la grande masse des canonistes, qui se fondent sur les termes du chapitre *Per tuas*, où il n'est question que du pape (7). Cela est vrai; mais Boniface VIII s'exprime d'une manière beaucoup plus générale au sujet d'un cas analogue, et parle, indépendamment des droits du saint-siége, de la collation d'une prébende par

(1) Can. *Privilegium*, 63, c. 11, q. 3. — *Pirhing*, a. a. O., § 1, n. 6, not. 3. — *Leuren*, a. a. O., q. 907, p. 504.

(2) *Hallier*, de Sacris ordin. et elect., p. II, sect. 5, c. 3, art. 9, § 1, n. 4 (tom. II, p. 396).

(3) *Glossa* ad cap. *Per tuas*, cit. v. *Subdiaconatus*. Sed nunquid potest episcopus talem subdiaconum deponere propter crimen? Arg. est hic quod sic, ex eo quod dicit, ab obedientia — minime absolvuntur; sed non credo, tamen causam instructam debet remittere ad Papam.

(4) *Innoc. IV, P.*, ad cap. *Quum in distringendis*, fol. 99 b, et cap. *Per tuas*, cit. fol. 157.

(5) *Gonzalez Tellez*, in cap. *Per tuas*, cit. n. 3, p. 829. — *Giraldi*, Expos. jur. pontif. eod., tom. I, p. 124.

(6) *Panormit.*, ad cap. *Per tuas*, cit. n. 1, fol. 126.

(7) *Pirhing*, a. a. O., not. 1. — *Leuren*, a. a. O., q. 907, p. 504.

un légat (1). Si on ajoute à cela que la dignité primatiale repose sur des droits patriarcaux (§ 76), on peut conclure, sans trop se hasarder, que l'ordination émanée d'un archevêque confère également un privilége.

La décrétale précitée assure pareillement, au clerc qui reçoit du pape l'investiture d'un bénéfice, la préséance sur celui à qui l'évêque confère un bénéfice semblable dans le même jour (2). Les membres d'un chapitre nommés par le pape doivent aussi passer avant tout autre dans la collation des prébendes (3). Cette relation immédiate avec le chef de l'Église exerce encore son influence sous le rapport de la préséance, dans plusieurs autres cas ; ainsi, l'évêque exempt l'emporte sur le suffragant, et le prélat exempt sur tout autre prélat (4), quand celui-ci n'appartient pas à un corps qui, à quelque autre titre, a le pas sur les *prælati nullius* (§ 79).

§ 79.

Influence de la royauté sur la préséance canonique.

De tous les éléments générateurs de la préséance, les plus féconds doivent être naturellement les pouvoirs et les dignités qui, à raison de leur émanation directe de la primauté et de l'épiscopat, confèrent à un clerc un certain droit de supériorité, purement honorifique, sur un autre clerc, placé cependant au même degré que lui dans la hiérarchie de l'ordre. Ainsi, l'évêque investi réellement par le pape de la juridiction d'un diocèse, a le pas sur celui qui porte seulement le titre d'évêque d'un diocèse *in partibus infidelium*. Il est tout aussi naturel qu'un archiprêtre ait la préséance

(1) Can. *Si a sede*, 31, de Præb. in 6to (III, 4) : Is, cui sedes ipsa contulit vel legatus, propter conferentis ampliorem prærogativam erit alteri præferendus.

(2) *Reiffenstuel*, Jus canon. h. t., n. 8, tom. I, p. 364.

(3) Cap. *Hi, qui*, 12, de Præb. in 6to (III, 4).

(4) Can. *Si quis deinceps*, 12, c. 16, q. 7 (*Greg. VII*). — Cap. *Ut apostolicæ*, 6, de Privil. in 6to (V, 7).

sur d'autres prêtres, et l'archidiacre sur d'autres diacres. Or, plus étendus sont les pouvoirs, plus grande est aussi la prééminence de celui qui en est revêtu sur ceux qui ne le sont pas. L'archevêque a le pas sur tout évêque exempt et sur tout évêque suffragant, le primat sur l'archevêque, le patriarche sur le primat. Quant à ceux qui occupent le haut rang du patriarcat, la préséance des uns à l'égard des autres est décidée par le privilége. C'est à ce titre que le patriarche de Constantinople a droit au premier rang, immédiatement après le pontife romain (§ 70).

Un semblable privilége sert aussi de régulateur pour la préséance entre les membres du sacré collége, qui sont au-dessus de tous les patriarches, et assigne la première place parmi les cardinaux-évêques, à l'évêque d'Ostie (1). Ici se présente une question, celle de savoir comment il peut se faire que des diacres, par cela seul qu'ils sont appelés au cardinalat, aient la préséance sur les patriarches? Cette question nous conduit à examiner un autre principe qui, bien qu'il n'ait pas été entièrement mis à l'écart dans les considérations qui nous ont occupé jusqu'à présent, ne pouvait cependant être envisagé que d'une manière incomplète.

Il est, comme nous l'avons déjà précédemment observé (§ 78), de l'essence de toute autorité, et par conséquent aussi de celle de l'autorité ecclésiastique, que les pouvoirs et les dignités départies à des ministres inférieurs par le dépositaire immédiat de la suprême puissance, confèrent à ces ministres une prééminence plus ou moins grande, selon la différence des cas, par cela seul qu'ils sont la mise en exercice de cette puissance, et qu'ils en manifestent l'éclat et la dignité. Or, ces pouvoirs et ces dignités, ce ne sont pas seulement les évêques, mais aussi les clercs des trois degrés hiérarchiques, qui peuvent en être investis. On voit l'application de ce principe dans la faculté don

(1) *Schmalzgrueber*, Jus canon., h. t., n. 5, p. 257.

jouit le chef de l'Église, de conférer à un simple diacre désigné pour l'épiscopat, avant sa consécration, l'administration du diocèse, et, s'il est nommé archevêque, la juridiction sur la province, et, par suite, la préséance sur les suffragants (1). En vertu de ce même droit, le pape peut appeler, non-seulement des évêques, mais encore des prêtres et des diacres, à participer immédiatement au gouvernement de l'Église, et même, dans un certain sens, à la primauté. C'est ainsi que les cardinaux de l'Église romaine occupent un rang supérieur à toutes les dignités ecclésiastiques, y compris le patriarcat (2). En effet, le cardinalat, non-seulement procède d'une manière immédiate de la primauté (3), mais encore lui emprunte absolument sa raison d'être. Il offre une situation analogue à celle des sept *diaconi cruciferi* (4) de l'ancienne église de Constantinople, à celle encore des protonotaires de l'Église romaine, dont le type primitif est dans l'institution des notaires, sorte d'officiers ecclésiastiques qui dressaient autrefois les actes des martyrs (5). Voilà pourquoi, de nos jours encore, les *pronotarii participantes* prennent rang immédiatement avant les évêques, et les *pronotarii non participantes*, seulement avant les clercs non dignitaires (6).

(1) *Berardi*, Comment. in jus eccl. univ., tom. I, p. 40. — Van Espen prend de là occasion de se livrer à une violente attaque contre la discipline actuelle de l'Église. Il se serait fait grâce à lui-même et à ses lecteurs de ses déclamations haineuses, s'il eût voulu ne pas perdre de vue, d'une part, l'action de la primauté; de l'autre, la *capacité* inhérente au diaconat. *Van Espen*, Jus eccles. univ., p. I, tit. 14, c. 5, n. 7.

(2) *Bened. XIV*, de Synodo diœc., lib. III, c. 10, n. 1.

(3) V. p. I, t. 1, c. 2. — Histor. polit. Blätter, vol. IV, p. 193.

(4) *Chr. Lupi*, Schol. in Conc. Trull., can. 7 (Op., tom. III, p. 65).

(5) *Nicollis*, Praxis canonica, h. t., n. 68, tom. II, p. 52. — *Chasseneus*, Catal. glor. consid., 29 et 30. — *Petra*, Comment. ad constit. apost., tom. V, p. 125 sqq. — *Nic. de Rebbe*, de Dignit. eccles., lib. 2. — *Andreucci*, Hierarch. eccles., lib. I, Diss. de Protonotariis apostolicis e numero participantium (tom. I, p. 95 sqq.).

(6) *Pii II, P.*, Const. *Quum servare*, 4, ann. 1459 (Bullar. Roman., tom. III, p. III, p. 97). — *Nicollis*, a. a. O., n. 78, p. 54; Tit. de Praeb., n. 106, p. 340. — *Maschat*, Instit. jur. can., h. t., q. 3, p. 268.

La base, la règle souveraine de cette prééminence, c'est ce principe, que l'éclat d'une dignité rejaillit sur ceux qui forment son entourage immédiat, et sur ceux qui la représentent (1). C'est même là le principe fondamental du pouvoir ecclésiastique dans son ensemble, puisque celui-là même qui est revêtu de la souveraine puissance n'en est investi que comme lieutenant, mais lieutenant de Dieu en terre, et cette qualité l'environne d'un éclat tout divin (§ 17).

En vertu de ce principe, les droits de la papauté passent à celui que le pape a choisi pour être son représentant dans quelque partie de son grand diocèse (2), n'eût-il encore reçu que l'ordination du diaconat. C'est ainsi que de simples prêtres, délégués par le chef de l'Église, ont pu présider, à sa place, des conciles œcuméniques (3), et que, par la même raison, les patriarches pouvaient transmettre un droit semblable à des diacres, dans les conciles convoqués par eux (4). C'est encore par le même principe qu'il faut expliquer la préséance de l'archidiacre, comme représentant de l'évêque, sur tout le clergé du diocèse, même sur le chorévêque (5), dont l'autorité se bornait à un cercle déterminé dans le diocèse (6), et celle du vicaire général, lequel, même sans avoir été promu aux ordres majeurs, prend rang immédiatement après l'évêque. Or, plus grande est l'autorité du mandant, plus grands aussi sont les pouvoirs du mandataire; plus élevée est la dignité du premier, plus éminente est la position du second. Aussi, le vicaire général d'un métropolitain a-t-il la préséance sur les évêques de la province (7),

(1) *Bened. XIV, P.*, Const. *Inter plures*, 98, § 16 (Bullar. Bened. XIV, tom. I, p. 351). — V. infra, not. 19.

(2) Cap. *Valde necessarium*, 1, d. 94.

(3) *Catalani*, Concilia œcumenica. Proleg., c. 10, p. 9, § 83 et 84.

(4) Can. *Præcipimus*, 26 (ult.), d. 93.

(5) *Nardi*, Dei parochi, tom. I, p. 428.

(6) *Fagnani*, Comment. ad Cap. *Ad hæc*, 13, X, de Præb., n. 29, p. 106. — *Bened. XIV*, de Synod. diœces., lib. III, c. 10, n. 2. — Voy. la décision de Grégoire XIV contrairement à un bref antérieur de Sixte V, dans *Benoît XIV*, a. a. O., lib. III, c. 3, n. 3.

(7) Can. *Præcipimus*, cit.

le *vicarius foraneus* sur les doyens ruraux et les curés (1), qui, naturellement, l'ont à leur tour sur les autres clercs séculiers qui ne sont pas membres de colléges capitulaires et qui ne s'y rattachent à aucun titre.

Jusqu'ici nous avons exposé les principes généraux de la préséance ; nous allons maintenant traiter quelques points particuliers qui ont besoin d'éclaircissement. Dans ce but, nous examinerons successivement les diverses positions des chapitres, le droit coutumier qui s'est souvent écarté des dispositions légales, et qui cependant peut et doit même être observé (2) ; enfin l'ordre prescrit pour les corporations religieuses, spécialement dans les processions.

Dans tout chapitre, comme, en général, dans tout corps constitué (3), en un mot, dans tout établissement ecclésiastique, les droits, les prérogatives du supérieur doivent être à l'abri de toute atteinte, parce qu'il les tient d'une autorité supérieure ; ainsi, lorsqu'un évêque ou tout autre dignitaire de l'Église devient membre d'un chapitre (4), ou établit sa résidence dans une maison ecclésiastique, dans un séminaire, par exemple, il doit se subordonner au supérieur

(1) *Bened. XIV*, a. a. O., n. 8.

(2) Cap. *Quum omnes*, 6, X, de Constit. (I, 2). — Cap. *Quum olim*, X, de Consuet. (I, 4). — Cap. *Dudum*, 54, X, de Elect. (I, 6).

(3) Can. *Abbates*, 16, § *Monachi*, 1, C. 18, q. 2. — Cap. *Dilecta*, 12, X, h. t.

(4) *Bened. XIV*, *P.*, Const. *Inter plures*, l. cit. : Nec enim absonum vobis videri debet, quod unus alterum præcedat in aliquibus circumstantiis, in aliis vero idem alteri præcedentiam concedat. Id enim ante oculos nostros passim factitari conspicimus. Si quidem inter Canonicos Basilicorum Urbis, quum aliqui sint episcopali et archiepiscopali dignitate insigniti, hi quidem reliquos omnes canonicos præcedunt; Vicarius autem repræsentans personam cardinalis archipresbyteri, qui Basilicæ caput est, quamvis idem simplex prælatus sit absque ordine episcopali, tamen in choro et in omnibus actibus capitularibus, prædictos Canónicos episcopos præcedit; extra chorum vero et extra actus capitulares, infra eosdem incedit et sedet. In collegio pariter advocatorum consistorialium aliquis nonnunquam reperitur episcopali gradu præfulgens : sedet hic in actibus collegialibus supra reliquos omnes advocatos; non vero supra decanum, quamvis hic plerumque simplex clericus existat : quia nimirum is est totius collegii caput; qui tamen extra collegium et extra actus collegiales, episcopo, consistorialis aulæ advocato, in omnibus decedit.

et reconnaître ses droits de préséance sur lui-même (1) Toutefois, ces prérogatives sont exclusivement attachées au chapitres, en tant que corporations (note 4, p. 129), et non point à ses membres pris isolément. Quant à la préséance à observer entre ceux-ci, elle se décide, soit d'après le degré de l'ordre auquel ils appartiennent, soit d'après le droit coutumier ou l'ancienneté de réception (§ 76) (2).

Quand le chapitre agit comme corps, il représente l'église cathédrale de l'évêque; il a, en conséquence, la préséance sur les *prælati inferiores*, alors même que ceux-ci ont le droit de porter les insignes pontificaux (3). Dans ce cas, le chapitre s'assimile en quelque sorte les autres clercs de la cathédrale; car, s'il en était autrement, ces clercs paraîtraient pour ainsi dire isolés de cette église. Mais chaque membre du chapitre a, en cette qualité, la prééminence sur tous les autres clercs qui ne sont revêtus d'aucune dignité parce qu'ils font partie des ecclésiastiques dont le pape se sert habituellement pour former des commissions spéciales (4).

Contrairement au principe que nous avons exposé plus haut sur la préséance du vicaire général, il s'est établi, en Allemagne (5), une coutume d'après laquelle, si ce vicaire est chanoine, il a droit seulement au rang qu'il occupe dans le chapitre, et s'il n'est pas chanoine, il cède le pas au chapitre (6). Dans ce cas, les autres prélats, en vertu de la règle : *Si vinco vincentem te, a fortiori vincam te,* ont également le pas sur lui (7). La position du *vicarius capituli* est

(1) *Giraldi*, Expositio jur. pontif., h. t., tom. I, p. 130.

(2) *Leuren*, Forum. eccles., h. t., q. 909, p. 505. — *Wiestner*, Jus canon. h. t., n. 8, p. 643.

(3) *Chasseneus*, a. a. O., consid. 32, fol. 10 b. — *Bened. XIV*, de Synod. diœc., lib. III, c. 10, n. 5. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 7, p. 257.

(4) Cap. *Statutum*, 11, de Rescr. in 6. (I, 4). — *Böckhn*, Jus canon., h. t. n. 2. — *Engel*, Jus canon., h. t., n. 63, p. 247.

(5) *Bened. XIV*, a. a. O., n. 3.

(6) *Wiestner*, Jus canon., n. 27, p. 649. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 8, p. 258. — *Leuren*, Vicarius episcopalis, q. 63, p. 23.

(7) *Engel*, a. a. O., n. 60, p. 245.

plus régulière : comme il ne représente que le chapitre, il prend place immédiatement après les dignitaires (1).

Les chanoines séculiers des chapitres collégiaux cèdent le pas aux chanoines de la cathédrale (2). Les chanoines réguliers le prennent sur les autres réguliers, parmi lesquels les ordres mendiants occupent la dernière place (3). Cette question de préséance a soulevé de nombreuses discussions entre les divers ordres ecclésiastiques. Mais, en général, on doit prendre pour règle, à cet égard, l'usage de l'Église romaine (4). Toutefois, la congrégation des rites (5) s'est vue obligée de rendre sur ce point une foule de décisions particulières. Plusieurs papes ont aussi décrété diverses dispositions dans le même but. D'après ces règles, sauf le cas d'une possession incontestable, ou d'un usage local qui consacre le principe contraire (6), ce sont toujours les ordres les plus anciens qui priment ceux d'une origine plus récente. C'est pourquoi les bénédictins viennent immédiatement après les chanoines réguliers (7), privilége confirmé par Pie V, après de longs démêlés. Parmi les ordres mendiants, les dominicains ont la préséance (8), et parmi les franciscains, les frères mineurs passent avant les conventuels (9). La bulle de Grégoire XIII *Exposcit* (10) de l'année 1583 décide, pour le cas où deux couvents du même ordre se disputeraient la préséance, qu'elle doit appartenir au plus ancien en fondation. Pour ce qui est des membres d'un même couvent,

(1) Quelques canonistes lui donnent le pas dans les processions, même sur les dignitaires. Vid. *Leuren*, a. a. O., q. 612, p. 231.

(2) *Bened. XIV*, a. a. O., n. 7.

(3) *Maschat*, Instit. jur. can., h. t., q. 2, p. 268.

(4) *Nicollis*, Praxis canon., de Major., n. 84, tom. II, p. 56.

(5) *Ferraris*, Promta biblioth., v. *Præcedentia*, n. 17 sqq.

(6) *Barbosa*, de Offic. et potest. Episc., p. III, alleg. 76, n. 27, p. 279.

(7) *Id., ibid.*, n. 29, p. 280.

(8) *Pii V, P.*, Const. *Divina*, ann. 1568 (Bullar. Roman., tom. IV, pag. III, pag. 31).

(9) *Leon. X, P.*, Const. *Licet*, ann. 1517 (Bullar. Roman., tom. III, p. III, p. 462).

(10) Bullar. Roman., tom. IV, p. IV, p. 38.

c'est l'ancienneté de la profession qui règle la préséance, e non celle de la prise d'habit (1).

Ces dispositions ne s'appliquent point aux abbés ; au poin de vue de leur dignité, c'est l'ancienneté de l'investiture qu décide entre eux de la préséance (2). Il en est de même de généraux d'ordre qui ne sont pas revêtus de la dignité ab batiale (3).

Aux termes d'une disposition du concile de Trente (4) à l'évêque compète le droit de vider les différends qui s'élè vent en matière de préséance, et particulièrement ceux qu surgissent à l'occasion de processions solennelles, parce qu ces sortes de cérémonies se rattachent, par leur nature, l'ordre spirituel (5). Dans le cas où une question de pré séance provoquant un conflit entre des communautés sécu lières ou des confréries, donne lieu à un véritable pro cès (6), l'évêque est le seul juge compétent à en connaîtr *in petitorio ;* mais *in possessorio,* il n'y a aucun inconvé nient grave à reconnaître la compétence du juge séculier (7)

II. DE L'OBÉISSANCE CANONIQUE.

(Obedientia et reverentia.)

§ LXXX.

1. *Principes directifs.*

La prééminence canonique, fondée sur les principes qu nous avons fait connaître, ne serait qu'un mot vide de sen

(1) *Nicollis*, a. a. O., n. 74, p. 54. — *Ferraris*, a. a. O., n. 30.

(2) Can. *Episcopos*, 7, d. 17. — *Chasseneus*, a. a. O., cons. 32. — *Bened. XIV*, a. a. O., lib. III, c. 10, n. 6.

(3) *Wiestner*, Jus canon., h. t., n. 21, p. 645.

(4) *Conc. Trid.*, sess. 25, c. 13, de Regular.

(5) Can. *Bene*, 1, d. 96 (*Symm.* in *Conc. Rom.*, III, ann. 502). — Cap. *Decernimus*, 2, X, de Judic. (II, 1).

(6) *Leuren*, a. a. O., q. 912, p. 507.

(7) *Barbosa*, a. a. O., n. 42, p. 282. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 1: p. 258.

et de valeur pratique, si la subordination de certains ecclésiastiques à certains autres n'avait pour corrélatif un devoir déterminé (1).

Ce devoir consiste, généralement, à reconnaître par des actes extérieurs cette prééminence : par exemple, à céder le pas à son supérieur, à se lever à son approche, à aller au-devant de lui pour le recevoir, à se tenir debout en sa présence... etc. (2). Quand à cette prééminence se joint une autorité ecclésiastique proprement dite sur le subordonné, ce devoir consiste, en outre, dans l'accomplissement de ses ordres et dans la soumission à son pouvoir juridictionnel (3).

L'ensemble de ces obligations a pour formule dans le droit canonique le mot *obedientia*, qui implique toujours la *reverentia*, tandis que celle-ci n'emporte pas la première.

L'économie de ces rapports est en grande partie empruntée au droit féodal ; toutefois, on ne peut dire qu'elle lui doive entièrement son origine et que cet état de choses ait été servilement calqué sur la féodalité. Sans doute, la constitution féodale du moyen âge a exercé, à cet égard, une grande influence sur la formation du droit canon; mais les principes qui lui servent de base, ainsi qu'à la constitution organique de l'Église, ont été puisés à une source plus haute. L'homme est soumis à Dieu et aux puissances établies par lui sur la terre; il est, en conséquence, obligé envers Dieu et envers les puissances que Dieu a placées spécialement au-dessus de lui, au respect et à l'obéissance. Les formes que revêtent ces obligations, le mode particulier de leur prestation, la manière dont elles doivent être remplies, peuvent varier selon les temps et les circonstances ;

(1) *Glossa* ad Summam Dist. 93, v. *Obedientiam :* Quia dignitas prælatorum sine obedientia contemtibilis est.

(2) *Leuren*, Forum eccles., h. t., q. 914, tom. I, p. 508.

(3) *Glossa* cit. — *Hostiensis*, Summa aurea, tit. I, 33, n. 2, fol. 81 a, où la question : *In quibus obedientia attendatur?* trouve cette réponse laconique : *In reverentia, judicio et præcepto.*

l'exemple même de l'Église le prouve suffisamment; bien souvent elle a adopté le droit positif de différents peuples et donné force de loi aux formes qu'il consacrait; mais le principe fondamental est toujours resté le même.

Nous avons à examiner ce qu'on entend par promesse d'obéissance, et quelles sont les formalités dont le droit canon entoure cette promesse (§ 81); mais là ne se bornent pas les questions que nous avons à résoudre sur cette matière, et avant tout il importe de répondre successivement aux suivantes : — Qui a droit d'exiger l'obéissance, et quels sont ceux qui la doivent? — Jusqu'où s'étend l'obéissance? — Quels sont les principes d'après lesquels doivent être vidés les conflits élevés en matière d'obéissance? — Dans quels cas celui-là même qui a droit à une prééminence canonique peut-il être soumis à la juridiction d'un inférieur? — Enfin, quelle est la peine encourue par la violation des devoirs de l'obéissance canonique?

Tous les membres de l'Église sont obligés à l'obéissance vis-à-vis du souverain pontife; car tous, sans exception, sont soumis à son suprême pastorat. Point de privilége à cet égard, ni pour les évêques, ni pour les princes temporels, et s'ils se refusaient à reconnaître qu'ils ont été confiés par Jésus-Christ à la houlette de Pierre et de ses successeurs, ce seul refus entraînerait leur exclusion du bercail et du troupeau du divin Maître, qui a dit : Il ne doit y avoir qu'un bercail et qu'un pasteur (1).

Si l'empereur lui-même était tenu autrefois à un hommage particulier envers le pape, hommage qu'il ne faut pas confondre cependant avec celui que les vassaux rendaient à leurs seigneurs (2), combien plus les prélats, ces fils de la papauté, ne devaient-ils pas témoigner de leur profonde vénération, de leur respect inaltérable pour le chef de l'Église, quand ils se rendaient dans la capitale du monde chrétien!

(1) Cap. *Unam sanctam*, 1, *Extrav. comm.*, h. t. (I, 8).
(2) Deutsche Geschichte, vol. II, § 48. — Deutsches Privatrecht, vol. II, § 194.

Une bulle de Jean XXII prescrit, entre autres choses, aux évêques, lorsqu'ils font le voyage de Rome, de se faire présenter au pape dès leur arrivée, et de ne pas se remettre en route sans son autorisation expresse (1). Or il faut savoir que tous les membres de l'épiscopat sont obligés, en vertu de leur serment, de faire périodiquement ce voyage, dans un délai déterminé.

Après le pape, les évêques ont droit à l'obéissance de leur clergé et de tous leurs diocésains (2), et les abbés des monastères situés dans leur diocèse (3), même les exempts (4), sont tenus de se conformer à son injonction lorsqu'il les convoque au synode diocésain (5). Il est encore un point qui a besoin d'une mention spéciale : c'est que le prince résidant dans le diocèse, ou le seigneur auquel ce diocèse appartient en fief, sont également obligés à l'obéissance envers l'évêque, dans tout ce qui touche à l'ordre spirituel (6). Cette obligation n'est point en contradiction avec le droit que le seigneur a d'exiger de l'évêque ou de plusieurs évêques le serment de fidélité; dans l'ordre temporel, le seigneur est au-dessus de l'évêque, son sujet; mais dans l'ordre spirituel, c'est le seigneur qui est le sujet de l'évêque (7). Si les dépositaires du pouvoir temporel ont droit, à ce titre, aux hommages des représentants de la puissance spirituelle, ils sont également obligés de rendre aux successeurs des apôtres les honneurs qui leur sont dus. L'histoire ecclésiastique nous fournirait plus d'un exemple

(1) Cap. *Ut prælatorum*, 2, *Extrav. comm.*, h. t. (1, 8).—Cap. *Etsi deceat*, 3, eod. — *Pirhing*, Jus canon., I, 33, sect. 1, § 5, n. 38 (tom. I, p. 680).

(2) Cap. *Si quis*, 2. — Cap. *Omnes*, 4, X, h. t.

(3) Cap. *Quod super his*, 9, X, h. t.

(4) *Conc. Trid.*, sess. 24, c. 2, de Reform. — *Bened. XIV*, de Synod. diœc., lib. III, c. 1.

(5) *Bened. XIV*, a. a. O., n. 16.

(6) *Pirhing*, a. a. O., § 2, n. 8 et 9, p. 672 sqq.

(7) Cap. *Solitæ*, 6; § *Verum*, 2, X, h. t. : Non negamus quin præcellat imperator in temporalibus illos duntaxat, qui ab eo suscipiunt temporalia. Sed pontifex in spiritualibus antecellit, quæ tanto sunt temporalibus digniora, quanto anima præfertur corpori.

de la sollicitude des papes à maintenir ce droit des évêques; nous n'en citerons qu'un seul. L'empereur Alexis dans une cérémonie publique, ayant fait asseoir à sa gauche le patriarche de Constantinople, au lieu de lui donner la place d'honneur, et prétendant encore justifier sa conduite par des citations tirées des textes canoniques, Innocent III le blâma sévèrement et lui rappela l'exemple d'autres monarques qui se tenaient debout en présence des archevêques et des évêques et leur cédaient toujours la place d'honneur (1).

Les prélats investis du *jus quasi episcopale* ont droit comme les évêques, à l'obéissance ecclésiastique. Par conséquent, elle est due aussi aux cardinaux, dans les églises dont ils portent le titre (2), et aux abbés des monastères exempts. En général, tout supérieur ecclésiastique, régulièrement institué, peut exiger l'obéissance canonique de ses subordonnés. Tous les supérieurs d'ordre sont également en droit de la demander à ceux de leurs religieux qui ont fait vœu d'obéissance (3).

Cette abnégation de la personnalité humaine est assurément une grande vertu, si grande que l'Ancien Testament l'élève même au-dessus du sacrifice (4), par la raison que dans celui-ci la victime est une chair étrangère au sacrificateur, tandis que, dans l'holocauste de l'obéissance, c'est le sacrificateur lui-même qui s'immole dans sa volonté, dans sa liberté (5). Toutefois, il est des cas (6) où le refus d'obéissance au commandement du supérieur soit temporel

(1) Cap. *Solitæ*, cit., § *Præterea*, 4.

(2) Cap. *His, quæ*, 11, X, h. t.

(3) *Schmalzgrueber*, Jus canon., I, 33, § 22, n. 14 (tom. I, p. 259).—*Maschat*, Instit. canon., h. t., q. 6, p. 269.

(4) I *Reg*. XV, 22.

(5) Cap. *Quorundam*, 1, *Extrav. Joann.*, XXII, de V. S. (14) : Magna quidem paupertas, sed major integritas; bonum est obedientia autem maximum, s custodiatur illæsa. Nam prima rebus, secunda carni, tertia vero menti dominatur et animo, quos velut effrenes et liberos ditioni alterius humilis jugo propriæ voluntatis adstringit.

(6) *Reiffenstuel*, Jus canon., h. t., n. 18 (tom. I, p. 365).

soit ecclésiastique, est un devoir. Ceci nous amène à poser cette question : Quelles sont les limites du devoir de l'obéissance ?

Quand le supérieur commande quelque acte évidemment contraire à la volonté de Dieu, on doit absolument s'abstenir d'exécuter cet ordre (1); mais lorsqu'il existe à cet égard un doute fondé, il faut obéir (2). On peut sans doute omettre par obéissance quelque chose de bon, mais jamais on ne peut faire le mal (3). « *Par conséquent, si l'ordre de l'em-« pereur est en opposition avec l'ordre de Dieu, que faut-il « faire?* demande saint Augustin (4). Payer le tribut, obéir, « c'est le devoir de tout sujet qui veut être fidèle à son « prince. — Oui, sans doute, mais sacrifier au culte des « idoles, jamais ! — Pourquoi? — Parce que c'est défendu. « — Par qui? — Par la puissance suprême; tu me menaces « de la prison, mais Dieu me menace de l'enfer! Dans cette « alternative, un chrétien doit s'armer de sa foi comme « d'un bouclier, et contre elle viendront s'éteindre tous les « traits enflammés de l'ennemi. »

Les premiers siècles du christianisme nous offrent, sous ce rapport, un exemple admirable dans les soldats chrétiens des légions romaines, sous le règne de Julien l'Apostat. « Quand il s'agissait de la cause du Christ, ils ne connais-« saient d'autre maître que celui qui règne dans le ciel. « Quand l'empereur voulait les contraindre à adorer les « idoles, à brûler de l'encens sur leur autel, ils préféraient « obéir à Dieu plutôt qu'à lui. Mais quand il leur disait : « Formez-vous en ordre de bataille; marchez contre ce peu-« ple! ils obéissaient aussitôt à son commandement (5). » Or, quand on voit les enfants du Christ se montrer si obéissants envers un apostat idolâtre, combien plus ne doit-on

(1) *Act. Apost.*, V, 29. — Can. *Non semper*, 92, C. 11, q. 3 (*Augustin.*). — Can. *Si dominus*, 93 sqq., ibid.

(2) Can. *Quid culpatur*, 4, c. 23, q. 1 (*Augustin.*).

(3) Can. *Quid ergo*, 99, c. 11, q. 3 (*Gregor. M.*).

(4) Can. *Qui resistit*, 97, ibid.

(5) Can. *Imperatores*, 98, ibid. (*Augustin.*).

pas être soumis à la volonté des puissances instituées dan le royaume de Dieu, alors même que cette volonté est l plus intolérable (1), alors même qu'elle consacre l'injustic par des châtiments immérités (2)? Toutefois, dans ce cas les Décrétales permettent aux évêques de rappeler le pap à des sentiments plus équitables par des remontrances res pectueuses et motivées (3) (§ 30).

Il est hors de toute espèce de doute que l'on doit obéis sance à son supérieur, alors même qu'il suit notoiremen une voie de perversité, et, si c'est un supérieur temporel sa séparation d'avec l'Église et même son divorce comple avec la foi de l'Évangile ne justifieraient pas encore la ré volte contre son autorité. Ce principe ne s'applique pa néanmoins au cas où une église entière tombe dans le schism ou dans l'hérésie; dans ce cas, les diocèses subordonnés cette église peuvent s'affranchir des liens de l'obéissance pour se rattacher au pape, comme le montre l'exemple de évêques de Chypre à l'égard du patriarche d'Antioche. Mai quand l'église séparée revient à l'unité, les églises partici lières doivent se ranger de nouveau sous sa juridiction Lorsque le chef d'une église est tombé seul dans le schism ou dans l'hérésie, cette église conserve ses droits et privi léges (4).

Il peut s'élever quelquefois un grave conflit, en matièı d'obéissance, de la simultanéité de deux ordres différent donnés à une même personne par deux supérieurs auxque elle est également soumise (5). En pareil cas, la règle gén

(1) Can. *In memoriam*, 3, d. 19 (*Carol. M.* Capit., ann. 801. — *Walte* Corp. jur. Germ. ant., tom. II, p. 151.— *Conc. Trid.*, ann. 898, c. 30.— *Man* Concil., tom. XVIII, col. 147).

(2) Can. *Contra morem*, 8, d. 100 (*Gregor. M.*).

(3) *Si quando*, 5, X, de Rescr. (I, 3) : Aut mandatum nostrum — reverent adimpleas, aut per litteras tuas, quare adimplere non possis — rationabile causam prætendas, quia patienter substinebimus, si non feceris quod prava n bis fuerit insinuatione suggestum.

(4) Cap. *Inter quatuor*, 8, X., h. t. — *Pirhing*, a. a. O., § 4, n. 33 sq p. 679. — *Leuren*, a. a. O., q. 922, p. 511.

(5) *Hostiensis*, a. a. O., n. 6, fol. 82. — *Reiffenstuel*, a. a. O., n. 21, p. 36 — *Leuren*, a. a. O., q. 918, p. 609.

rale, conformément au principe précédemment énoncé (1), est que l'autorité subalterne le cède à l'autorité supérieure; car celle-ci a précisément été instituée pour diriger la première, qui, par conséquent, lui doit obéissance (2). Néanmoins, cette règle paraît souffrir contradiction; en effet, les clercs des diocèses suffragants doivent obéir à leur évêque plutôt qu'au métropolitain, qui n'a pas sur eux des pouvoirs aussi absolus que le premier (3). Il en est de même des ordres monastiques; les religieux doivent obéissance à leur prélat plutôt qu'à l'évêque (4). Mais ce n'est là qu'une difficulté apparente; en réalité, à l'exception de certains cas déterminés et dont la preuve lui incombe pour peu qu'ils présentent quelque doute (§ 73), l'archevêque n'a aucune espèce d'autorité sur les clercs de ses suffragants; et, quoique la dignité de l'évêque soit plus élevée que celle de l'abbé d'un monastère, il n'entre pas dans ses attributions de disposer des religieux, qui, en vertu de leurs vœux, sont subordonnés à l'abbé, lequel est à leur égard comme le représentant de la puissance divine (5).

Si les deux supérieurs ecclésiastiques sont égaux en droits, il faut, quand la chose est praticable, obéir à tous les deux; dans le cas contraire, on doit préférer celui auquel on est uni d'une manière plus spéciale. Ainsi, par exemple, le clerc qui a juré obéissance à deux évêques, doit obéir à celui qui a reçu son premier serment, parce qu'un engagement antérieur prime toujours celui qui est postérieur (6).

Lorsque deux supérieurs ecclésiastiques auront conféré chacun un bénéfice à un même clerc, en cas de conflit ce clerc devra obéir à celui des deux à qui il aura prêté serment (7); s'il n'y a eu de serment prêté ni à l'un ni à l'autre,

(1) Can. *Qui resistit*, cit. : Quis prohibet? Major potestas.
(2) Can. *Quæ contra*, 2, d. 8 (*Augustin.*).
(3) Cap. *Pastoralis*, 11, X, de Offic. jud. ord. (I, 31).
(4) Can. *Nullus*, 1. — Can. *Si quis*, 2, d. 58.
(5) Cap. *Si religiosus*, 27, X, de Elect. in 6to (I, 6).
(6) Cap. *Veniens*, 16. — Cap. *Intellecto*, 33, X, de Jurej. (II, 24).
(7) Cap. *Quum clerici*, 19, de V. S. — Deutsches Privatrecht, vol. II, § 195.

il suivra la loi de celui qui lui aura transmis le bénéfice le plus important (1).

Quelquefois il peut arriver qu'il y ait doute sur la supériorité des deux autorités : dans ce cas, c'est la possession qui décide de l'obéissance; mais s'il y a litige sur cette même possession, la question ne peut être vidée que par les chapitres respectifs des deux parties, ou par les fondés de pouvoirs (2).

Toutes les fois que celui qui est soumis au devoir de l'obéissance, refuse d'exécuter un ordre spécial de son supérieur en matière grave, il encourt l'excommunication (3), et, si sa désobéissance porte sur des prescriptions générales du droit canon, il est frappé d'une *infamia canonica* qui doit être levée par la pénitence (§ 53) (4). Or, comme les abbesses ne peuvent pas lancer l'excommunication (5), elles ont droit au cas où leurs subordonnées leur refusent obéissance, de recourir à un autre supérieur ecclésiastique (6).

Une dernière question que nous avons à examiner, est celle relative à l'autorité judiciaire qu'un inférieur exerce quelquefois sur son supérieur hiérarchique. Cette anomalie n'est qu'apparente et nullement en contradiction avec les principes généraux de la *reverentia* (7). Elle ne serait réelle qu'autant qu'il y aurait intervertissement des rapports de l'obéissance proprement dite (8) ; or le cas en question ne se réalise qu'à l'égard d'un supérieur qui commet un délit dans un diocèse étranger ; par exemple : d'un archevêque dans le cercle juridictionnel d'un évêque qui n'est pas son suffragant, ou un évêque, dans le cercle subordonné à la ju

(1) Cap. *Quum in officiis*, 7. — Cap. *Relatum*, 12, § fin. X, de Testam. (II 2637). — Cap. ult. X, de Postul. (I, 26).

(2) Cap. *Humilis*, 17, X, h. t.

(3) Cap. *Si quis*, 2, X, h. t. : Ab Ecclesia abjiciatur.

(4) Cap. *Illud*, 5, X, h. t. — *Leuren*, a. a. O., q. 920, p. 510.

(5) Cap. *Nova*, 10, X, de Pœnit. et remiss. (V, 38).

(6) Cap. *Dilecta*, 12, X, h. t. — *Gonzalez Tellez*, h. t., tom. I, p. 836. *Pirhing*, a. a. O., n. 17, p. 675. — *Layman*, Jus canon., h. t., tom. I, p. 74

(7) *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 16, p. 260.

(8) Cap. *Quum inferior*, 16, X, h. t.

ridiction d'un prélat *nullius*. Toutefois, la décision des cas importants de cette situation anormale est réservée au saint-siége (1).

§ LXXXI.

2. *Du vœu d'obéissance canonique.*

Le devoir de l'obéissance envers l'autorité légitime est quelque chose de si essentiellement nécessaire, qu'il n'a véritablement besoin d'aucune démonstration; il se conçoit de lui-même; et cela est si vrai, surtout à l'égard de l'autorité spirituelle, que, pour quiconque a une fois reconnu un de ceux qui en sont investis pour son supérieur, il devrait être inutile de s'obliger vis-à-vis de lui d'une manière spéciale par un engagement solennel. Le clerc qui a reçu de son évêque le don divin de la consécration sacramentelle devrait, par cela seul, être assez étroitement lié à son père spirituel, pour que, volant de lui-même au-devant de ses décisions, il accomplît constamment et aveuglément ses volontés. Quel lien plus intime que le lien sacré, formé par la main de Dieu même, qui unit les évêques au chef de l'Église? Qui, mieux que les évêques, doit reconnaître l'importance de ce devoir (2)? N'exigent-ils pas eux-mêmes que leurs subordonnés leur obéissent? Ceux qui sont eux-mêmes institués pour être les pasteurs du troupeau de Jésus-Christ pourraient-ils douter un instant de l'obligation qui leur est imposée de marcher, obéissants et dociles, à la suite du chef suprême que Dieu a mis à leur tête? Comment hésiteraient-ils à exécuter ses ordres, à obtempérer même à ses simples conseils, ces fils privilégiés de l'Église, que la sollicitude divine a rangés autour du pape, leur frère aîné, afin qu'ils puissent se fortifier de sa force et s'éclairer de ses lumières? N'était-il donc pas entièrement superflu de corroborer par un serment une obli-

(1) Cap. *Inter corporalia*, 2, X, de Transl. episc. (I, 7).

(2) *Leon. M.*, Epist. 14, ad Anastas. (Op., tom. I, col. 683) : Qui scit, se quibusdam esse præpositum, non moleste ferat aliquem sibi esse prælatum; sed obedientiam, quam exigit, etiam ipse dependat.

gation déjà écrite dans le cœur de tous les fidèles, et de prendre Dieu à témoin d'un engagement tracé d'avance dans les principes essentiels de la divine constitution de l'Église. Toutefois, dans le cours des siècles, et sous la pression de circonstances impérieuses, l'Église a cru devoir introduire le serment dans les relations juridictionnelles d'inférieur à supérieur, et notamment dans celles des évêques avec le pape. Les formes de cette institution sont évidemment empruntées au serment féodal.

Deux questions se présentent :

Quelles sont les raisons qui ont porté l'Église à imposer aux ecclésiastiques en général le serment d'obéissance? Pour quels motifs particuliers a-t-elle obligé les évêques à jurer fidélité au pape?

La solution de ces questions exige une étude approfondie du développement historique de cette institution (1); il importe donc, avant tout, de remonter à l'époque où l'obligation, déjà inhérente par elle-même à la réception d'un ordre ou à l'investiture d'un office ecclésiastique, d'accomplir avec obéissance la vocation acceptée, étant devenue insuffisante, il fallut prescrire le serment comme un frein plus énergique, pour contenir dans l'obéissance non-seulement les simples clercs, mais encore les prélats, les évêques, les primats et les patriarches.

Lorsque l'antipape Novatien dressa son siége usurpé contre celui de Corneille, le pontife légitime, il exigea que ceux auxquels il donnait la communion promissent, par serment, de ne jamais se séparer de lui, quoi qu'il advînt, pour se rallier au pape Corneille (2). Plusieurs autres héré-

(1) *Thomassin*, Vetus et nova Eccles. discipl., p. II, lib. 2, c. 44-46. — *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. V, p. 1, c. 3, § 1, p. 262 sqq. — *Zaccaria*, de Rebus ad historiam atque antiquitates Ecclesiæ pertinentibus dissert. latin., Fulgin., 1781, tom. II, diss. 13, p. 264 sqq. — *Binterim*, Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche, vol. I, p. II, p. 268 sqq.

(2) *Cornel. P.* Epist. 9, ad Fabium Antioch. Episc., c. 7 (*Coustant*, Pontif. Rom. Ep., col. 155).

tiques et schismatiques imitèrent cet exemple (1), et c'est ainsi que l'on peut appliquer au serment des clercs et des évêques ces paroles de saint Jérôme, que, dans tout serment, il y a quelque chose que l'esprit malin pourrait revendiquer comme sa part (2).

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'en présence de l'hérésie et du schisme, l'Église s'est trouvée de très-bonne heure dans l'impossibilité d'avoir foi à la simple parole de ses serviteurs, et qu'elle a dû nécessairement recourir à l'arme défensive du serment contre les envahissements de ses ennemis. Des monuments historiques incontestables prouvent que, dès le sixième siècle, au plus tard, le serment canonique était en usage dans l'Église romaine (3). Pélage (4), ou tout au moins Grégoire le Grand (5), prescrit la formule du serment qui devait être prêté par les évêques qui se réconciliaient avec l'Église dont les avait séparés momentanément le schisme produit par la contestation dite des Trois chapitres. On peut encore rapporter à cette époque la formule de serment qui a été conservée sous le nom d'*Indiculus episcopi de Longobardia* (6). Enfin, plusieurs anciens documents parlent, comme d'un fait avéré, du serment d'obéissance que les clercs prêtent à leur évêque avant l'ordination (7). Ainsi, le pape saint Grégoire était loin de faire

(1) *Binterim*, a. a. O., p. 271 sqq.

(2) *Binterim*, a. a. O., p. 268. — Cap. *Significasti*, 4, X, de Elect. (I, 6) : Hoc nimirum malo ac necessitate compellimur juramentum pro fide, pro obedientia, pro unitate requirere. — *Leon. M.*, Epist. cit. — Cap. *Legebatur*, 3; X, h. t. — *Bianchi*, a. a. O., n. 2, p. 266. — *Zaccaria*, a. a. O., c. 3, n. 2 sqq., p. 285.

(3) *Bianchi*, a. a. O., n. 3, p. 269. — *Zaccaria*, a. a. O., c. 2, n. 8, p. 282.

(4) *Zaccaria*, a. a. O., c. 1, n. 5, p. 268; c. 3, n. 5, p. 288.

(5) *Greg. M.*, Epist. X, 31.

(6) *Liber diurnus* (*Chr. G. Hoffmann*, Nova scriptorum et monumentorum collectio, tom. II, c. 3, tit. 8, p. 111).

(7) *Examen testium* in controversia de quibusdam parochiis inter episcopum Arretinum et Senensem, anno 715 (*Muratori*, Antiquit. Ital., tom. VI, col. 371). On voit dans ce document vingt prêtres, un diacre et huit clercs invoquer le serment prêté par eux à l'évêque d'Arezzo. — *Richter*, Kirchenrecht, § 131, note 4.

une innovation quand il exigeait de saint Boniface le serment de fidélité (1).

En France (2), comme en Italie, on voit le serment d'obéissance pratiqué dès le sixième siècle, et dans le septième, en Espagne, en exécution d'un décret du onzième concile de Tolède (3). On a prétendu, il est vrai, que cet usage avait été, plus tard, désapprouvé par le deuxième concile de Châlon-sur-Saône (4) (803), ainsi que par un concile tenu à Aix-la-Chapelle (5); mais une interprétation exacte des canons allégués se prêterait difficilement à une pareille assertion (6). Vers le même temps, l'usage général était que les évêques s'obligeassent, par serment, à l'obéissance envers les métropolitains qui les consacraient; et l'on voit Hincmar de Reims obligé, plus d'une fois, de rappeler à son neveu Hincmar, évêque de Laon, le serment qu'il lui avait fait (7).

Celui-ci s'adressait, de son côté, à son métropolitain pour obtenir de lui la promesse écrite dont il dressait lui-même la formule, de le soutenir, en toute circonstance, de son autorité archiépiscopale (8). Hincmar dut, avec raison, se déclarer contre une semblable prétention, en harmonie, il est vrai, avec la constitution féodale (9), mais d'autant plus subversive de l'ordre ecclésiastique, que, dès le temps de saint Boniface (10), il était passé en usage que les archevê

(1) *Bianchi*, a. a. O., n. 8, p. 279. — *Zaccaria*, a. a. O., c. 1, n. 3, p. 26

(2) *Greg. Turon.*, Hist. eccles. Franc.

(3) *Conc. Tolet.*, XI, ann. 675, can. 10 (Can. *Quanquam*, 6, d. 23).

(4) *Conc. Cabill.*, II, can. 13 (*Hardouin*, Conc., tom. IV, col. 1034).

(5) *Conc. Aquisgr.*, ann. 817, c. 16 (*Pertz*, M. G. H., tom. III, p. 208).

(6) *Zaccaria*, a. a. O., c. 2, n. 8, p. 282.

(7) *Hincm. Rem*, Opusc. LV, capit. præf., c. 9 (Op., tom. II, p. 389, 412). — Professio Adalberti futuri episc. Morini (*Labbe*, Concil., tom. X, c 1389). — La formule d'après laquelle les évêques juraient obéissance au patriarc d'Aquilée est plus ancienne; peut-être avait-elle remplacé immédiatement ce introduite par le patriarche pendant le schisme. (*Binterim*, a. a. O., p. 272.) *Zaccaria*, a. a. O., c. 2, n. 6, p. 277.

(8) *Hincm. Rem.*, Opusc. 34, p. 601.

(9) *Deutsches Privatrecht*, vol. II, § 196, p. 368.

(10) *Bonif.* Epist. 115, ad Cuthbertum. — *Bianchi*, a. a. O., n. 7, p. 277.

ques, en recevant le pallium (1), non-seulement fissent une profession de foi et jurassent obéissance aux Décrétales et au pape, mais promissent encore de ne jamais porter atteinte, en quoi que ce fût, aux droits et prérogatives de leurs suffragants (2).

Toutes ces prestations de serment, impérieusement réclamées par la situation, avaient pour objet de consolider, au moyen d'une obligation spéciale, le lien fragile d'une promesse dont l'expérience avait prouvé toute l'insuffisance. En agissant ainsi, l'Église ne faisait que se conformer à ce penchant de la nature humaine qui la porte à respecter beaucoup plus un engagement formel que des promesses générales (3).

Si le divin fondateur de l'Église, qui pénètre de son regard dans les plus secrets replis des cœurs, a cru devoir cependant exiger de son apôtre une confession expresse de son amour, combien plus n'est-il pas nécessaire (4), alors surtout que l'unité de l'Église est en proie à des troubles de toute nature, que le chef terrestre du royaume du Christ, qui ne possède pas le don de l'intuition divine, exige de ceux qui participent, en union avec lui, au gouvernement de ce royaume, la promesse solennelle de reconnaître son autorité suprême et de persévérer ainsi dans les voies de la subordination et de l'unité?

L'investiture des évêchés et la confirmation des évêques devenant, de plus en plus, une des prérogatives exclusives de la papauté, l'obligation pour les évêques de prêter serment d'obéissance, soit au pape immédiatement, soit au prélat consécrateur qui recevait ce serment, non point

(1) Cap. *Quoniam*, 1. — Cap. *Optatum*, 4, d. 100 (*Conc. Ravenn.*, ann. 878).

(2) *Formul.* 13, Profess. gener. ordin. Archiepisc. (*Labbe*, Conc., tom. X, col. 1390 : Beato vero Petro et Vicario ejus debitam subjectionem et obedientiam, suffraganeis vero nostris adjutorium me exhibiturum profiteor.

(3) Can. *Quanquam*, cit. : Solet enim plus timeri, quod singulariter pollicetur, quam quod generali sponsione concluditur.

(4) Cap. *Significasti*, 4, X, de Elect. (I, 6).

comme métropolitain (1), mais comme fondé de pouvoir d souverain pontife, passa de plus en plus aussi dans la pra tique de l'Église. Les archevêques remplissaient la mêm formalité à la réception du pallium.

Pendant fort longtemps il n'y a eu dans l'Église aucun formule générale pour la prestation du serment des évê ques; elle variait suivant les lieux et les circonstance L'opinion (2) qui veut que Grégoire VII ait fixé la forme sa cramentelle de cette prestation, bien qu'adoptée par u grand nombre des apologistes mêmes de l'illustre pontife dont ils s'efforcent d'excuser (3) ou de justifier (4) la con duite à cet égard, cette opinion, disons-nous, est donc dé nuée de toute espèce de fondement; Grégoire VII se serva lui-même de diverses formules, selon la diversité des cas (5 Alors que l'empereur Henri IV forçait les évêques de s États à s'obliger par serment à rejeter *Hildebrand comm faux pape* (6), il était bien naturel que Grégoire VII de mandât obéissance à Henri, patriarche d'Aquilée (7), son

(1) *Zaccaria*, a. a. O., c. 5. — *Richter*, a. a. O., note 10.

(2) *P. de Marca*, a. a. O., lib. VI, c. 7, n. 7.

(3) *Thomassin*, a. a. O., c. 46, n. 3, p. 311.

(4) *Lupoli*, Jur. eccles. prælect., vol. II, p. 320.

(5) Comparer, par exemple, le serment de Robert de Chartres (*Labbe*, Con cil., tom. XII, col. 595) avec celui d'Henri d'Aquilée (note 7). — *Bianchi*, a. a O., n. 13, p. 287. — *Zaccaria*, a. a. O., c. 4, n. 4, p. 299.

(6) *Conc. Wormat.*, ann. 1076 (*Pertz*, M. G. H., tom. IV, p. 46).

(7) Voici ce serment, en regard de celui des Décrétales :

Juram. Henriei Aquilej. Patr. (*Mansi*, Conc., tom. XX, col. 526.)

Ab hac hora et in antea fidelis ero Beato Petro et Papæ Gregorio, suisque successoribus, qui per meliores Cardinalés intraverint. Non ergo (ero) in consilio, neque in facto, ut vitam aut membra, aut Papatum perdant, aut capti sint mala captione. Ad synodum, ad quam me vocabunt, vel per se, vel per suos Nuntios, vel per suas literas, veniam et canonice obediam, aut, si non potero, legatos meos mittam. Papatum Romanum et regalia S. Petri adjutor ero ad retinendum et defendendum salvo meo ordine. — Consilium vero, quod mihi crediderint per se, aut per Nuntios suos, sive per litteras,

Cap. *Ego N.*, 4, X, de Jurej. (II, 24)

Ego N. episcopus ab hac hora in an tea fidelis ero sancto Petro sanctæq Romanæ ecclesiæ, dominoque meo Pa pæ C. ejusque successoribus canonic intrantibus. Non ero neque in consili neque in facto, ut vitam perdat a membrum, vel capiatur mala captione Consilium, quod mihi aut per se, a per literas, aut per nuntium manife stabit, ad ejus damnum nulli pandam Papatum Romanæ ecclesiæ et regula sanctorum Patrum (solution fausse d R. S. P.) adjutor ero ad defendendu et retinendum, salvo ordine meo, con tra omnes homines. Vocatus ad syno dum veniam, nisi præpeditus fuer

une formule (1) qui lui donnât l'espérance (espérance qui ne devait pas se réaliser!) de le retenir désormais dans la communion du chef de l'Église.

Ce serment, recueilli dans les compilations antérieures sous le titre *de Electione*, ne s'y trouve plus aujourd'hui. On ne le rencontre pas davantage sous celui *de Auctoritate et usu pallii;* il a été rangé, par Raymond de Pennafort, après avoir subi plusieurs modifications, sous le titre *de Jurejurando* (2), ce qui semble indiquer qu'il ne formait pas, même dans ce temps, l'objet d'une prescription générale (3). Avant le treizième siècle, aucune formule sacramentelle n'a été formellement consacrée à la prestation du serment ecclésiastique, ni par Grégoire VII, ni par aucun de ses successeurs. Pascal II, dans un concile tenu à Rouen (1102), prescrivit une formule tout autre que celle employée par Grégoire (4); Alexandre III (5), Innocent III (6) et même Grégoire IX (7) se servirent de formules diverses; et ce n'est qu'à la longue que celle recueillie dans les Décrétales, et qui, comme nous venons de le dire, ne concorde nulle-

nulli pandam, me sciente, ad eorum damnum. Legatum Romanum eundo et redeundo honorifice tractabo, et in necessitatibus suis adjuvabo. His, quos nominatim excommunicaverint, scienter non communicabo : Romanam Ecclesiam per sæcularem militiam fideliter adjuvabo, cum invitatus fuero. Hæc omnia observabo, nisi quantum sua certa licentia remanserit.

canonica præpeditione. Legatum apostolicæ sedis, quem certum esse cognovero, in eundo et redeundo honorifice tractabo, et in suis necessitatibus adjuvabo. Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per certum nuncium visitabo, nisi eorum absolvar licentia. Sic me Deus adjuvet et hæc sancta Evangelia.

(1) *Bianchi*, a. a. O., n. 14, p. 284. Henri prêta ce serment dans le concile de Rome, 1079. — *Zaccaria*, a. a. O., c. 4, n. 4; p. 300.

(2) Cap. *Ego N.*, 4, X, de Jurej. (II, 24), note 7.

(3) *Zaccaria*, a. a. O., c. 4, n. 5, p. 301. — *Bianchi*, a. a. O., n. 23, p. 309.

(4) *Conc. Rom.*, ann. 1102 (*Mansi*, Concil., tom. XX, col. 1147). — *Zaccaria*, a. a. O., c. 5, n. 3, p. 305.

(5) *Mansi*, Concilia, tom. XXI, col. 211.

(6) *Gesta Innoc. III*, tom. I, n. 77, p. 39.

(7) V. le serment de Cadmund de Cantorbéry dans *Raynaldus*, Annales, ann. 1233, n. 65. Ce serment renferme, ainsi que la formule présentée par Honorius III à l'archevêque de Reims, la promesse de ne pas aliéner les biens de l'Église. — *Gervas.*, Abb. Præmonstr. Epist. 7 (*Hugo*, Sacræ antiquitatis monumenta, tom. I, p. 11). — V. encore d'autres formules dans *Muratori*, a. a. O., col. 265.

ment, sous tous les rapports, avec les termes du sermen prêté par Henri d'Aquilée (note 6, p. 146), fut générale ment adoptée dans l'Église (1). Mais, plus tard, elle subi encore diverses variations, jusqu'à ce que Clément VIII ayant donné au serment canonique une forme définitive e plus complète que les précédentes, l'insérât dans le Pon tifical romain. C'est cette formule, reproduite intégralemen dans le Pontifical de Benoît XIV (2), qui est usitée encor de nos jours dans la prestation du serment d'obéissance.

(1) *Bianchi*, a. a. O., n. 20, p. 302. — *Zaccaria*, a. a. O., c. 5, n. 10-16 p. 311 sqq.

(2) Voici cette formule (*Pontificale Romanum*, edit. Urbin., 1818, p. 55) Ego N. electus ecclesiæ N. ab hac hora in antea fidelis et obediens ero beato Pe tro apostolo sanctæque Romanæ ecclesiæ, et Domino nostro N. Papæ N. suis que successoribus canonice intrantibus. Non ero in consilio aut consensu ve facto, ut vitam perdant aut membrum seu capiantur mala captione, in eos vio lenter manus quomodolibet ingerantur, vel injuriæ aliquæ inferantur quovi quæsito colore. Consilium vero, quod mihi credituri sunt per se aut nuncio suos seu literas, ad eorum damnum me sciente nemini pandam. Papatum Ro manum et regalia S. Petri adjutor eis ero ad retinendum et defendendum salv meo ordine contra omnem hominem. Legatum apostolicæ sedis in eundo e redeundo honorifice tractabo et in suis necessitatibus adjuvabo. Jura, honores privilegia et auctoritatem S. Romanæ ecclesiæ Domini nostri Papæ et successo rum prædictorum conservare, defendere, augere et promovere curabo. Nequ ero in consilio vel facto seu tractatu, in quibus contra ipsum Dominum nostrun vel eandem Romanam Ecclesiam aliqua sinistra vel præjudicialia personarum juris, honoris, status et potestatis eorum machinentur. Et si talia a quibuscun que tractari vel procurari novero, impediam hoc pro posse, et, quanto citiu potero, significabo eidem Domino nostro, vel alteri, per quem possit ad ipsiu notitiam pervenire. Regulas sanctorum Patrum, decreta, ordinationes seu dispo sitiones, reservationes, provisiones et mandata apostolica totis viribus obser vabo et faciam ab aliis observari. Hæreticos, schismaticos et rebelles eidem Do mino nostro vel successoribus prædictis pro posse persequar et impugnabo Vocatus ad synodum veniam, nisi præpeditus fuero canonica præpeditione Apostolorum limina singulis trienniis personaliter per me ipsum visitabo, e Domino nostro ac successoribus præfatis rationem reddam de toto meo pasto rali officio, ac de rebus omnibus ad meæ ecclesiæ statum, ad cleri et popul disciplinam, animarum denique, quæ meæ fidei traditæ sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et vicissim mandata apostolica humiliter recipiam et quan diligentissime exsequar. Quod si legitimo impedimento detentus fuero, præfat omnia explebo per certum nuncium ad hoc speciale mandatum habentem, de gremio mei capituli, aut alium in dignitate ecclesiastica constitutum seu alias personatum habentem, aut his mihi deficientibus per diœcesanum sacerdotem et clero deficiente omnino per aliquem alium presbyterum sæcularem vel re-

Toutefois, dans ces derniers temps, elle a eu à soutenir de vives et nombreuses attaques (1), et l'on trouve même, dans les protocoles des conférences tenues à Francfort au sujet de l'érection de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, en 1818, une formule toute nouvelle (2); mais elle a eu naturellement le sort qu'elle devait avoir; elle a passé inaperçue.

La principale objection dirigée contre la formule attribuée à Grégoire VII, c'était que l'on croyait y reconnaître un véritable serment de vassalité (3). Or, il est impossible, sous quelque face qu'on l'envisage, de lui attribuer un tel caractère. Le serment des évêques, pas plus que celui que les empereurs prêtaient au pape, et qui, sous bien des rapports, offre une grande analogie avec le premier (4), ne doit point être considéré comme un serment de vassal, et si cette opinion s'est généralement accréditée, c'est que l'on n'a pas suffisamment tenu compte de la différence essentielle qu'il faut faire entre le serment de vassal et celui de fidélité personnelle, entre l'hommage proprement dit et la simple obéissance, entre les rapports *réels* de la vassalité féodale et les devoirs purement *personnels*. Les principes du droit

gularem spectatæ probitatis et religionis, de supradictis omnibus plene instructum. De hujusmodi autem impedimento docebo per legitimas probationes ad sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalem proponentem in congregatione sacri concilii per supradictum nuncium transmittendas. Possessiones vero ad mensam meam pertinentes non vendam, nec donabo neque impignorabo, nec de novo infeudabo vel aliquo modo alienabo, etiam cum consensu capituli ecclesiæ meæ, inconsulto Romano Pontifice. Et si ad aliquam alienationem devenero, pœnas in quadam super hoc edita constitutione contentas eo ipso incurrere volo. Sic me Deus adjuvet et hæc sancta evangelia.

(1) Emser Punctation, c. 20 (*Münch*, Concordaten-Sammlung, vol. I, p. 416).

(2) Frankfurter Protokoll, § 18 (*von Mastiaux*, Literar. Zeitung, 10e année, vol. II, livrais. 1, p. 44. — *Binterim*, a. a. O., p. 294. — *Longner*, Rechtsverh. der Bischöfe in der oberrhein. Kirchenprovinz, p. 80. — *Schenckl*, Instit. canon., tom. II, § 500, p. 119.

(3) *Bianchi*, a. a. O., n. 16, p. 292. — *Zaccaria*, a. a. O., c. 6, n. 1, p. 322.

(4) Voy., par exemple, la formule du serment prêté par Othon le Grand à Jean XII (*Pertz*, M. G. H., tom. IV, p. 29).

féodal établissent on ne peut plus clairement cette différence; si on ne l'a pas sentie, cela tient uniquement à ce que, dans l'examen exclusif de la condition du vassal, qui réunit tout à la fois les obligations réelles et les obligations personnelles, on a entièrement perdu de vue cet état particulier de la sujétion féodale, dans lequel, sans être vassal, on pouvait néanmoins, par ce qu'on appelait l'*hommage lige*, contracter des obligations personnelles. Comme ce sujet a été traité à fond dans un de nos précédents ouvrages (1), nous nous bornerons, pour le moment, à rappeler que les papes ont réprouvé d'une manière absolue l'introduction du serment d'hommage féodal dans les rapports ecclésiastiques. Sous le pontificat d'Alexandre III, un archidiacre s'étant fait prêter un serment de ce genre par un clerc auquel il conférait un bénéfice, ce pape le déclara complétement nul (2). Il n'était pas davantage permis aux évêques de se faire jurer l'hommage par le clergé de leur diocèse, et le pape Lucius III, dans une lettre adressée à l'archevêque d'York, s'exprime très-sévèrement sur le compte de l'évêque de Chester, qui obligeait ses prêtres à lui prêter cette sorte de serment. Non-seulement il exige que cet évêque soit frappé de censure; mais il déclare encore sa conduite indigne au dernier point, en même temps que contraire aux usages de l'Église romaine (3).

Les papes n'ont jamais songé le moins du monde à demander aux évêques un serment de vassalité. La lettre adressée au patriarche de Grado, et qui figure dans les Décrétales sous le titre du chapitre *Dilecti* (4), doit évidemment être entendue dans ce sens, qu'il faut que ce patriarche écarte du serment que lui prêtent ses subordonnés, ou qu'il

(1) Englische Reichs- und Rechtsgeschichte, vol. II, p. 208 sqq. — Deutsche Geschichte, vol. II, § 48, p. 262 sqq. — Deutsches Privatrecht, vol. I § 194, p. 350 sqq. — *Bianchi*, a. a. O., n. 22, p. 306. — *Zaccaria*, a. a. O. c. 6, n. 4, p. 326.

(2) Cap. *Ex diligenti*, 17, X, de Simonia (V, 3).

(3) Cap. *Indignum*, 11, X, de R. J. (V, 41).

(4) Cap. 13, X, h. t.

se prêtent entre eux, tout alliage de vassalité féodale, en exigeant qu'il soit formulé conformément à celui que le pape reçoit de ses collègues dans l'épiscopat. Ce serment, en effet, n'est nullement celui du vassal, et ne renferme qu'un seul élément qui lui soit commun avec ce dernier, la fidélité. Du reste, il était tout naturel que les papes adoptassent cette formule de serment, dans un temps où ce mode de promission du dévouement personnel était d'un usage universellement répandu. Cette même formule, telle qu'elle a été conservée jusqu'à nos jours, ne contient rien d'inconciliable avec l'ordre de choses actuel; car ces paroles : *Hæreticos rebelles pro posse persequar*, ne veulent pas dire qu'on doive user d'oppression et d'intolérance à l'égard des protestants qui habitent le diocèse (1).

Le serment prêté par les évêques aux métropolitains a été en vigueur jusqu'au quinzième siècle (2). Mais à cette époque, la confirmation étant devenue le droit exclusif de la papauté, il est tombé peu à peu en désuétude (3).

Pour ce qui est du serment d'obéissance que les clercs doivent prêter à leurs évêques, il faut faire une distinction : la collation d'un bénéfice simple n'oblige à aucune promesse particulière, ni sous forme de serment, ni par acte chirographique, ceux qui en sont investis (4); il suffit pour eux de la promesse générale exprimée dans l'ordination, à moins qu'ils n'aient déjà prévariqué contre le devoir de l'obéissance (5). Mais tous ceux qui sont investis d'un bénéfice emportant charge d'âmes, ou d'un office auquel se rattache un pouvoir juridictionnel, doivent, conformément au droit coutumier, prêter le serment d'obéissance canonique (6).

(1) *Kopp*, Die katholische Kirche im neunzehnten Jahrhundert, p. 31, note.
(2) *Van Espen*, Jus can. univ., p. I, tit. 19, c. 2.
(3) *Richter*, Kirchenrecht, § 131, note 10.
(4) Cap. *Legebatur*, 3, X, h. t.
(5) Cap. *Quum in ecclesiis*, 10, X, h. t. — *Pirhing*, Jus canon. I, 33, n. 20, p. 675. — *Leuren*, Forum eccl. I, 33, q. 916, p. 509.
(6) *Schmalzgrueber*, Jus canon. I, 33, § 2, n. 15, p. 259. — *Maschat*, Instit. canon., q. 6, p. 269.

On conçoit facilement que, dans un temps rapproché du nôtre, un grand nombre de voix se soient élevées pour demander l'abolition de ce serment ; mais il faut aussi reconnaître combien ces réclamations étaient injustes ! La fidélité à la foi et l'obéissance sont-elles donc aujourd'hui tellement grandes, tellement répandues dans le clergé, qu'on puisse conseiller l'abandon d'une garantie aussi puissante que la parole jurée devant Dieu ? ce serait à souhaiter.

§ LXXXII.

3. *Visitatio liminum sanctorum apostolorum.*

Dans la plupart des formules de serment, tant anciennes que modernes, qui ont été consacrées à l'émission du vœu d'obéissance envers le pape par les membres de l'épiscopat, se trouve la promesse contractée par eux de visiter de temps en temps le lieu du martyre des saints apôtres Pierre et Paul. Cette promesse n'est pas exprimée dans le serment de Henri, patriarche d'Aquilée ; mais il en est fait mention dans le chapitre *Ego N.*, recueilli dans la Collection grégorienne.

Au treizième siècle, ce serment était obligatoire pour tous les évêques, et aucun d'eux ne pouvait se dispenser de faire le voyage de Rome, à moins d'en être exempté par un privilége spécial. Ce privilége, il est vrai, s'accordait à un grand nombre de prélats diocésains, qui, par des réclamations plus que vives, représentaient ce voyage comme préjudiciable aux intérêts de leurs églises ; mais le pape Alexandre IV, dans la bulle *Importuna*, de l'année 1257, abolit de nouveau toutes ces franchises exceptionnelles (1).

(1) *Alex. IV, P.*, Const. *Importuna*, 41 (Bullar. Rom., tom. III, p. I p. 383) : Sane nonnulli ecclesiarum prælati obtinuerunt sibi per Sedem Apostolicam importune concedi, ut non teneantur Sedem eamdem usque ad certa tempora visitare contra formam præstiti sacramenti; ex quo illud evenit inconveniens, quod Apostolicæ Sedis dignitas rarius visitatur in derogationem reverentiæ, quæ ab omnibus debetur eidem, utpote quæ mater existit Ecclesiarum omnium et magistra.

Innocent III exigea l'émission de cette promesse dans le serment des évêques (§ 81). Mais l'usage qu'il invoquait, était déjà depuis longtemps en pleine vigueur dans l'Église. Non-seulement Pascal II, dans une lettre adressée au métropolitain de Colocz, avait invoqué l'exemple de plusieurs archevêques dont le siége était très-éloigné de Rome, tels que ceux des provinces danoises et saxonnes, et qui cependant visitaient annuellement la capitale de la chrétienté, sinon en personne, au moins par des représentants (1), mais déjà dès le onzième siècle, la *visitatio* personnelle des évêques, ou du moins des métropolitains, au chef de l'Église, à certains intervalles de temps, était généralement considérée comme un devoir rigoureux (2).

Toutefois, malgré le grand nombre d'exemples, plus anciens encore, qui montrent avec quel empressement les archevêques et les évêques faisaient autrefois le pèlerinage de Rome pour visiter les tombeaux des apôtres (3), rien ne prouve qu'ils accomplissent en cela une obligation déjà existante dès les premiers siècles de l'Église. On ne peut en aucune manière attribuer l'initiative de cette obligation au pape Anaclet, vulgairement considéré comme l'auteur du canon *Juxta sanctorum* (4), alors même que ce canon se rapporterait immédiatement au devoir de l'obéissance. Ce qui est plus vraisemblable, c'est que cette forme particulière d'obéissance s'est produite naturellement par le concours de diverses circonstances, et s'est maintenue de même, jusqu'à ce qu'enfin les papes soient venus régler, par des dispositions expresses, les différentes conditions qui la constituent.

La vénération des fidèles pour les restes mortels des saints apôtres, et généralement l'importance toujours crois-

(1) *Paschal. II*, Epist. ad N. Archiep. Polon. (*Mansi*, Concil., tom. XX, col. 986); c'est de là que le Cap. *Significasti*, 4, X, de Elect., a été tiré.

(2) *Thomassin*, Vetus et nova Eccles. discipl., p. II, lib. III, c. 42, n. 4, p. 321.

(3) *Thomassin*, a. a. O., c. 40 et 41.

(4) C. 4, d. 93.

sante de Rome vis-à-vis des autres métropoles de l'Église devaient nécessairement attirer dans les murs de la ville papale une foule de chrétiens; et plus spécialement encore les membres de l'épiscopat, guidés par ce vœu bien naturel de leur cœur, vœu si admirablement exprimé par saint Jean Chrysostome (1), d'aller au moins une fois dans leur vie saluer ces lieux sanctifiés par tant de glorieux martyrs!... Jésus-Christ ayant placé les évêques sous la protection toute spéciale de la papauté, dont il a fait en quelque sorte la source où ils puisent toute leur force, ils devaient comprendre combien il était important pour eux d'entrer personnellement en communication immédiate avec elle (2). Paul était allé à Jérusalem (§ 19) visiter le prince des apôtres, sans y être obligé par un précepte formel, et uniquement pour satisfaire au vœu de son âme. A son exemple, tout évêque réellement convaincu de l'importance de sa dignité et pénétré du zèle de la foi, devait trouver dans ces hautes considérations, un motif pressant de se rendre à Rome pour offrir son hommage au vicaire de Jésus-Christ, et lui témoigner de son dévouement filial, et, en même temps pour y vénérer le premier de tous les pontifes du Christ, en s'agenouillant devant le tombeau où ses ossements sacrés attendent le jour suprême de la résurrection. Il était encore naturel que ceux que Jésus-Christ avait institués les pasteurs de ses agneaux, à moins d'obstacles insurmontables, allassent exprimer de vive voix au souverain pasteur de l'Église leur empressement et leur zèle à coopérer, en union avec lui, au salut du troupeau de Jésus-Christ. De même, on conçoit facilement que les papes aient rendu ce témoignage de respect obligatoire, tout autant que son accomplissement ne rencontrait pas de graves difficultés, en sanctionnant par des lois un usage déjà consacré par une pratique générale.

Les évêques qui pouvaient le plus aisément s'acquitter de ce devoir étaient ceux d'Italie et des îles environnantes

(1) *Chrysost.*, Homil. 8, in Ephes. — *Hurter*, Innocenz III, vol. 1, p. 533.
(2) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. III, p. 376.

lesquels étaient d'ailleurs obligés de se rendre à Rome, toutes les fois que le pape convoquait un concile provincial ou national. C'est ainsi, par exemple, que, sous le règne de Léon le Grand, trois évêques de Sicile, au moins, se rendaient chaque année au concile de Rome (1); plus tard, ils n'étaient tenus d'y assister que de trois en trois ans, et Grégoire le Grand étendit encore ce délai à cinq années (2).

Dans un concile célébré à Rome en 743 (3), Zacharie fixa aux ides de mai l'époque légale de la visite des tombeaux des saints apôtres Pierre et Paul, pour tous les évêques qui avaient reçu l'ordination des mains du pape et dont les diocèses étaient rapprochés de Rome, permettant à ceux des pays plus éloignés d'accomplir ce devoir de différentes manières (4).

Tant que les synodes romains furent régulièrement célébrés, les évêques italiens et généralement tous ceux de la première catégorie, remplirent aussi régulièrement leur devoir d'obéissance touchant leur visite au tombeau des saints apôtres, sans qu'il fût nécessaire de les y obliger par une prescription positive. Quant aux autres évêques, tant que les besoins de l'Église n'exigèrent pas des mesures plus rigoureuses, le pèlerinage de Rome (*peregrinatio romana*) fut laissé à la libre impulsion de leur conscience, comme un acte spontané d'obéissance. Mais la nécessité de suppléer à l'attiédissement de leur zèle par une obligation formelle, ne tarda pas à se faire sentir. Les archevêques furent astreints à cette obligation, puis les évêques, à dater de leur confirmation par le pape, dans le même temps où les motifs les plus impérieux (§ 81) obligeaient l'Église à leur imposer

(1) *Leon. M.*, Epist. 16, ad univ. Episc. per Sicil. const., c. 7 (tom. I, col. 724);

(2) *Gregor. M.*, Epist., lib. VII, ep. 22, ad Cypr. Diac. (tom. II, col. 867).

(3) *Conc. Rom.*, ann. 743, can. 4 (Can. *Juxta sanctorum*, 4, d. 93).

(4) *Van Espen*, Jus eccles. univ., p. 1, tit. 15, c. 2, n. 17. — *Thomassin*, a. a. O., c. 40, n. 10, p. 308. — Can. *Ad limina*, 7, c. 30, q. 1. — *Conc. Trid.*, sess. 24, c. 2, de Ref. — *Conc. Tolet.*, VII, ann. 646, can. 6. — *Conc. Emerit.*, ann. 666, can. 6. — *Thomassin*, a. a. O., c. 40, n. 19, p. 312. — *Berardi*, Comment., vol. I, p. 110.

insensiblement le serment d'obéissance. A ces causes s'en joignait une autre, qui donnait une importance toute particulière à l'accomplissement de ce devoir, et qui fit, en conséquence, regarder comme indispensable la promesse *jurée* de la remplir. A mesure que l'Église agrandissait le cercle de ses possessions, elle avait à essuyer plus fréquemment des dissensions intestines et à lutter contre les attaques du schisme et de l'hérésie. Il devenait aussi de plus en plus difficile pour son chef spirituel de satisfaire à ses obligations gouvernementales; et comme il importait, par-dessus toute chose, pour consolider l'unité, base essentielle de l'Église, de resserrer les liens de l'union des évêques avec le pape et de leur subordination à cette autorité suprême, on pensa trouver un puissant moyen d'atteindre ce but, dans la relation immédiate et personnelle de chaque évêque avec le souverain pasteur de l'Église. Ces entrevues périodiques servaient aussi à faire connaître la situation de chaque diocèse, et l'on pouvait y discuter les mesures à prendre pour mettre à exécution les décrets du pape.

Cette consolidation de l'ordre harmonique de l'Église devint peu à peu le côté le plus important du pèlerinage de Rome et le motif principal qui attira sur cette institution la sollicitude de la législation ecclésiastique. Les papes qui ont le plus contribué à revêtir d'un caractère légal et précis l'obligation du pèlerinage de Rome, sont Sixte V (1) et Benoît XIV (2); le premier en 1585, le second en 1740. Benoît XIII (3), assisté de son successeur, avait déjà donné des instructions spéciales concernant les rapports officiels que les évêques devaient lui fournir sur la situation de leurs diocèses respectifs (4).

(1) *Sixt. V, P.*, Const. *Romanus Pontifex*, 24, XIII, kal. januar. 1585 (Bullar. Roman., tom. IV, p. IV, p. 173). — *Giraldi*, Exposit. jur. pontif., II, 24, cap. *Ego N.*, tom. I, p. 179.

(2) *Bened. XIV, P.*, Const. *Quod sancta*, 7 (Bullar. *Bened. XIV*, tom. I, p. 19).

(3) *Bened. XIV*, de Syn. dioec., lib. XIII, c. 6, n. 10.

(4) Ces instructions sont annexées à la deuxième partie du Bullaire de Benoît XIV, p. I.

C'est à ces sources qu'il faut puiser la solution des diverses questions que nous aurons à examiner au point de vue du droit actuel.

Bien que la dénomination d'*episcopi* comprenne indistinctement tous les évêques (§ 74); néanmoins, la constitution *Romanus pontifex* dit expressément que l'obligation du pèlerinage de Rome incombe pareillement aux patriarches, aux primats et aux archevêques, alors même qu'ils sont revêtus de la dignité du cardinalat (1). Comme les coadjuteurs ne sont pas formellement exemptés, le devoir les atteint également (2); car, si leur position particulière les dispense de rendre compte de l'état de leur diocèse, ils n'en sont pas moins, comme évêques, obligés à l'obéissance (3). Toutefois, il n'est pas dans les usages de la pratique actuelle de leur imposer cette obligation. Lorsqu'il a été donné un coadjuteur à un évêque, il faut que l'un ou l'autre fasse le voyage de Rome; de même, quand un prince a été nommé à un siége épiscopal avant d'avoir atteint l'âge voulu, l'administrateur intérimaire du diocèse doit remplir pour l'évêque ce devoir d'obéissance (4).

Si la division diocésaine comprenait dans toutes ses parties la sphère juridictionnelle de l'Église, le pèlerinage de Rome répondrait parfaitement au but de son institution, même en ce qui concerne les rapports des évêques sur la situation de leurs diocèses; mais il y a toujours eu, et il y a encore aujourd'hui, quoiqu'en moins grand nombre qu'autrefois, une foule de cercles entièrement exempts de la juridiction épiscopale. Aussi les rapports fournis par les évêques présentaient-ils, à dater du règne de Sixte V, de grandes et regrettables lacunes. Or, les papes étant obligés, vis-à-vis de

(1) *Bened. XIV*, de Syn. diœc., a. a. O., n. 8.

(2) *Andreucci*, Hierarch. eccles., lib. I, diss. I, de Episcopo titulari, p. IV, § 1, n. 209, p. 76.

(3) *Thomassin*, a. a. O., c. 42, n. 12 et 13, p. 329. — *Fagnani*, Comment. II, 24, cap. *Ego N.*, n. 82. — *Bened. XIV*, de Syn. diœc., lib. XIII, c. 6, n. 5. — *Giraldi*, a. a. O., p. 182.

(4) *Bened. XIV*, a. a. O., n. 5. — *Giraldi*, a. a. O.

Dieu, à rendre compte de toutes les âmes, le besoin de remplir ces lacunes se faisait sentir si vivement, que Benoît XIV crut devoir publier sa constitution *Quod sancta*, qui astreint tous les prélats *nullius*, investis d'une juridiction *quasi episcopalis* (§ 75), à prêter le serment d'obéissance, avec mention particulière de la visite de Rome, entre les mains du doyen, par rang d'ordination, du sacré collége, ou d'un nonce du pape, ou d'un légat, ou d'un archevêque ou évêque de leur choix (1).

Le serment des évêques, ainsi que celui des prélats *nullius*, les oblige à se présenter personnellement, à des époques fixes, au souverain pontife. Cependant, il leur est permis, en cas d'empêchement, d'envoyer à leur place un représentant revêtu de pleins pouvoirs relativement au but de cette visite (2). Pour ce qui est du choix de ce représentant, en général, l'évêque doit élire à cet effet un des membres de son chapitre ; il peut cependant, à la rigueur, désigner un tout autre dignitaire. Sixte V a même permis de confier ce mandat à un prêtre séculier ou régulier ayant déjà donné des preuves de sa capacité (3). C'était, primitivement, au doyen des archidiacres qu'il appartenait, dans ce cas, d'apprécier les circonstances alléguées par l'évêque. Il a été remplacé depuis par la congrégation du concile de Trente (4), à laquelle Benoît XIV a adjoint comme auxiliaire, pour cet objet, une congrégation spéciale (5). Celle-ci s'est montrée presque constamment d'une très-grande sévérité, et ce n'est que dans un fort petit nombre de cas qu'elle a consenti à l'élection d'un prêtre régulier (6). Il

(1) Const. *Quod sancta*, cit. § 5. La formule du serment se trouve dans le § 11.

(2) *Fagnani*, a. a. O., n. 64.

(3) Const. *Rom. Pontifex* cit., § 4.

(4) *Sixt. V, P.*, Const. *Immensa*, 117, ann. 1587 (Bullar. Rom., tom. IV, p. IV, p. 392). — *Fagnani*, a. a. O., n. 13. — *Bened. XIV*, de Syn. diœc., a. a. O., n. 2.

(5) *Bened. XIV, P.*, Const. *Decet Romanum*, 8, ann. 1740 (Bullar. Bened. XIV, tom. I, p. 24).

(6) *Bened. XIV*, de Syn. diœc., a. a. O., n. 3. — *Ferraris*, Prompta bibliothec., s. v. *Limina*, n. 19 sqq.

n'est pas accordé non plus aux évêques de se servir des agents particuliers qu'ils peuvent avoir à Rome, pour se faire représenter par eux dans la visite au tombeau des saints apôtres; mais ils peuvent charger de cette mission un membre de leur chapitre, se trouvant accidentellement à Rome.

Les prélats exempts doivent prendre leur envoyé parmi les ecclésiastiques occupant une dignité quelconque auprès des églises ou des monastères de leur territoire (1).

Dans ces divers cas, l'empêchement qui s'oppose à la comparution personnelle de l'évêque ou du prélat doit être sérieux et difficile à surmonter (2), et, comme nous l'avons déjà dit, l'appréciation des motifs allégués (3) est livrée à la congrégation du concile de Trente, réunie à une commission spéciale, et qui juge non point d'après des règles générales, mais d'après les circonstances, la même raison pouvant être un empêchement réel dans tel cas et ne l'être plus dans tel autre (4).

Sont rangées, en particulier, au nombre des empêchements légitimes, les mêmes causes qui dispensent les évêques de paraître dans les conciles provinciaux (§ 86). De ce nombre sont, sans parler de l'impossibilité absolue, une maladie grave, les infirmités et la faiblesse résultant d'un âge avancé. Une fièvre légère, non plus qu'une fièvre quarte chronique, ne serait pas un motif suffisant de dispense.

On met en question si l'évêque mandé par le chef du pouvoir temporel n'est pas dispensé du voyage de Rome. Il n'est pas douteux qu'en toute autre circonstance, un semblable mandat ne doive être regardé comme obligatoire, et il l'était surtout autrefois quand l'évêque était mandé comme possesseur d'un fief; mais il ne saurait mettre obstacle à la visite de Rome, parce qu'ici c'est le chef de l'Église qui im-

(1) Const. *Quod sancta*, cit. § 6.
(2) *Fagnani*, a. a. O., n. 26.
(3) *Id.*, *ibid.*, n. 9 sqq.
(4) *Id.*, *ibid.*, n. 20.

pose cette dernière obligation, et qui l'impose même par une loi générale (1).

Parmi les diverses causes d'excuse, il faut compter aussi le cas où l'évêque est revêtu d'une dignité spéciale qui rend sa présence dans le pays où il réside indispensablement nécessaire, comme, par exemple, lorsqu'il doit siéger comme membre de la diète (2). Indépendamment de ces circonstances particulières, qui dispensent l'évêque de se rendre en personne auprès du souverain pontife, il en est encore d'autres qui sont, à proprement parler, des empêchements de force majeure : de ce nombre est l'occupation des routes par des armées ennemies. En pareil cas, l'évêque est même dispensé d'envoyer un représentant (3).

Malgré la preuve fournie par l'évêque ou le prélat obligé au pèlerinage de Rome, de l'existence de tel ou tel empêchement, il peut néanmoins devenir coupable, si, en différant outre mesure son voyage, il ne lui est devenu impossible de l'exécuter que par suite d'un empêchement qui n'existait pas auparavant. En effet, les évêques et les autres prélats doivent, à cet égard, observer certains intervalles de temps, fixés par l'ancienne coutume de l'Église (4). Les deux constitutions précitées ont légalement déterminé ces intervalles. Par exemple, les évêques d'Italie, des îles de Sicile, de Sardaigne et de Corse, ainsi que ceux de la Dalmatie et de la Grèce, doivent aller à Rome tous les trois ans. Un délai de quatre années est accordé aux évêques d'Allemagne, de France, d'Espagne, de Portugal, de Belgique, de Bohême, de Hongrie, d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande (5), et généralement de tous les pays situés entre la mer du Nord et la Baltique, ainsi que les îles de la Méditerranée. Les au-

(1) *Fagnani*, a. a. O., n. 26.
(2) *Id.*, *ibid.*, n. 27.
(3) *Id.*, *ibid.*, n. 33.
(4) *Thomassin*, a. a. O., c. 42, n. 10, p. 327.
(5) En 1621 il a été permis aux évêques irlandais, en considération de leur pauvreté, de ne faire le voyage de Rome que tous les dix ans. *Bened. XIV* de Syn. diœc., lib. XIII, c. 6, n. 4.

tres évêques d'Europe, ceux de l'Afrique septentrionale et des îles de l'Océan Atlantique en deçà de la terre ferme d'Amérique, ne sont obligés à faire le pèlerinage de Rome que tous les cinq ans, et ceux, enfin, des contrées non comprises dans cette énumération, tous les dix ans seulement (1). Quant aux prélats, ceux d'Italie doivent remplir ce devoir tous les trois ans, les autres tous les cinq ans (2).

La fixation de ces termes ne laisse pas à ceux que ce devoir oblige la faculté de l'accomplir à leur gré, dans le cours de l'intervalle; ils doivent s'en tenir rigoureusement aux prescriptions de la loi.

Tous ces termes ont commencé à courir, en ce qui concerne les évêques, le 20 septembre de l'année 1585 (3); en conséquence, la 88e période triennale a fini le 19 septembre 1849, ainsi que la 67e période de quatre ans, et, le 20 septembre 1845, a commencé la 12e période de cinq ans, ainsi que la 26e période décennale.

L'obligation des évêques et des prélats commence à dater du jour de leur confirmation ou de leur bénédiction; mais la supputation de l'intervalle ne se fait pas d'après ce jour, et ce n'est pas au 19, mais au 20 septembre, qu'est fixée, pour le plus tard, le jour de leur arrivée à Rome; encore n'y a-t-il pas obligation pour eux de visiter les *limina* le jour même (4). Ainsi, et pour se conformer le plus strictement possible aux prescriptions de la loi, il ne serait pas permis à un évêque allemand, par exemple, qui se serait rendu à Rome vers la fin de septembre de l'année 1845, de s'y présenter de nouveau dans les premiers jours de septembre 1853, ou, s'il avait fait la visite des *limina* au commencement de septembre 1849, il n'aurait pu revenir à Rome vers la fin de la même année, ou dans les premiers mois de 1850. Dans l'un et l'autre cas, il serait bien venu à Rome dans

(1) Const. *Rom. Pontifex*, cit. § 6.
(2) Const. *Quod sancta*, cit. § 7.
(3) *Fagnani*, a. a. O., n. 38. — *Ferraris*, a. a. O., n. 23.
(4) *Fagnani*, a. a. O., n. 43 sqq.

l'intervalle des quatre ans, mais il aurait manqué au principe de la loi ; car, dans la première hypothèse, il se serait écoulé un intervalle de huit ans entre les deux visites, et dans la seconde, l'intervalle disparaîtrait presque en entier, ce qui serait également contraire au but de la loi, qui veut qu'il soit fait tous les quatre ans un exposé général de la situation de l'Église (1).

Par ces motifs, les évêques italiens n'ont jamais obtenu que très-difficilement l'autorisation de faire le voyage de Rome dans la seconde année de la période triennale, mais, en considération de l'éloignement, l'Église s'est montrée plus indulgente à l'égard des évêques d'outre-monts.

Ces mêmes principes conservent toute leur force, alors même qu'il y a changement d'évêque (2) : le nouvel élu n'est pas tenu, à la vérité, de réparer la négligence de son prédécesseur ; mais il doit, comme tout autre évêque, prendre pour base de la périodicité de son pèlerinage le 20 septembre 1585. Supposons, par exemple, qu'un évêque soit mort dans l'année 1847 : son successeur aurait eu, pour effectuer son voyage de Rome, jusqu'à l'année 1849 ; mais si le premier était mort dans le mois d'août de l'année 1846, sans avoir fait la visite de la dernière période triennale, celui-ci aurait dû se rendre à Rome avant le 20 septembre de la même année; seulement, dans ce cas, en considération du peu de temps écoulé depuis le jour de sa promotion, il aurait facilement obtenu dispense.

Benoît XIV, voulant aussi établir sur ce point une règle fixe pour les prélats *nullius*, décida que ceux de ces prélats qui, à l'époque de la promulgation de la bulle *Quod sancta*, se trouvaient, depuis dix ans ou plus, en possession de la juridiction quasi-épiscopale, auraient à faire le voyage de Rome dans le délai d'un an (3), si leur territoire était situé

(1) *Fagnani*, a. a. O., n. 50 sqq.

(2) *Fagnani*, a. a. O., n. 47 sqq. — *Fermosini*, de Probationibus, tract. II ad Cap. *Ego N.*, 4, X, de Jurej., n. 15 (Op., tom. VII, p. 246).

(3) Const. *Quod sancta*, cit. § 8.

en Italie ou dans les îles voisines, et dans celui de deux, s'il était en dehors de ce cercle.

Quant au voyage en lui-même, les prescriptions de la loi sont considérées comme accomplies, lorsque l'évêque a rempli ces trois conditions : visiter les basiliques des apôtres saint Pierre et saint Paul, se présenter devant le pape, considéré comme le véritable représentant des *limina* (1), lui faire oralement à lui-même, et par écrit à la congrégation spéciale, le rapport de la situation du cercle soumis à sa juridiction (2). Sur quoi, il lui est délivré par cette congrégation une attestation portant qu'il a satisfait à tous ces devoirs (3).

D'après la constitution *Salvatoris* d'Innocent X (4), ainsi qu'aux termes du règlement de Clément X commençant par le même mot (5), les évêques doivent encore justifier d'avoir satisfait à la constitution *Salvatoris* (6) d'Urbain VIII, qui prescrit à tous les ordinaires d'exciter, par l'organe des prédicateurs, la sollicitude des fidèles à l'égard des saints lieux, à deux époques de l'année, l'Avent et le Carême (7).

Les peines portées contre celui qui, sans motifs légitimes, néglige de s'acquitter du devoir du pèlerinage de Rome, sont la suspense *ipso facto* de l'entrée de l'église, de l'admi-

(1) Can. *Ad limina*, 7, c. 30, q. 1. — *Fagnani*, a. a. O., n. 68 sqq. — *Fermosini*, a. a. O., n. 18, p. 246.

(2) Const. *Rom. Pontifex.*, cit. § 3.

(3) En voici la formule pour les évêques : Nos — S. R. E. Presbyter Cardinalis — fidem facimus et attestamur Reverendissimum in Christo Patrem Episcopum — Constitutioni fel. rec. Sixti V — cumulate satisfecisse : nam et sacras beatorum Petri et Pauli Basilicas humiliter et devote præsens veneratus est ; et Sanctissimi D. N. pedibus provolutus Sanctitati Suæ et Sac. Congregationi — ore scriptoque retulit de statu Ecclesiæ suæ. — *Fagnani*, a. a. O., n. 61.

(4) *Innoc. X, P.*, Const. *Salvatoris*, 37, ann. 1645 (Bullar. Rom., tom. VI, p. III, p. 47).

(5) *Clement. X, P.*, Const. *Salvatoris*, 68, ann. 1671 (Bullar. Rom., tom. VII, p. 128).

(6) *Urban. VIII, P.*, Const. *Salvatoris*, 444, ann. 1634 (Bullar. Rom., tom. VI, p. I, p. 370).

(7) *Ferraris*, a. a. O., n. 22. — *Urban. VIII, P.*, Const. *Sancta synodus*, 471, ann. 1634, § 12 (Bullar. Rom., tom. VI, p. II, p. 15). — *Ferraris*, a. a. O., n. 14 et 15.

nistration spirituelle et temporelle et de la perception des revenus ecclésiastiques, tant qu'il n'a pas satisfait à ce devoir ou qu'il n'a pas obtenu dispense du pape; en attendant, les revenus de sa charge doivent être versés dans la caisse de la fabrique, ou consacrés à l'achat d'objets servant à l'ornementation de l'église (1).

Dans ces derniers temps, l'Église s'est montrée généralement très-indulgente à l'égard du voyage de Rome; mais, en présence du serment prêté par les évêques, cette indulgence ne saurait justifier l'abandon presque complet où est tombée cette obligation. On serait pleinement autorisé de nos jours à dire avec Sixte V (2) que « l'institution salu« taire et même nécessaire de la *visitatio liminum*, fondée « originairement par les papes dans un but excellent, et « sous l'inspiration du Saint-Esprit, est tombée en déca« dence par la ruse du vieil ennemi du genre humain et « par les malheurs des temps; les uns alléguant un prétexte, « les autres un autre, au grand détriment de leurs propres « âmes et des églises dirigées par eux. Il n'est pas dou« teux que les hérésies pernicieuses qui affligent l'Église « et déchirent la robe du Christ, n'aient eu pour principe « et pour puissant auxiliaire l'abandon de cette salutaire « visite. »

IV.

DE L'ACTION COMBINÉE DE LA PRIMAUTÉ ET DE LA HIÉRARCHIE DANS LES CONCILES.

§ LXXXIII.

1. *Des conciles en général.*

Strictement maintenus par l'obéissance et la révérence (§ 80-82) dans le rang qui leur appartient et dans la grada-

(1) Const. *Rom. Pontifex*, cit. § 6. — Const. *Quod sancta*, cit. § 9. — *Barbosa*, de Offic. Episc., p. III, alleg. HI, p. 41 et 457.
(2) Const. *Rom. Pontif.*, cit. § 1 et 2.

tion des dignités ecclésiastiques, tous les rangs de la hiérarchie sacrée se relient entre eux et à la primauté qui pénètre de sa vertu vivifiante tous les membres du royaume du Christ, pour former un tout harmonique, en rapport avec la constitution de l'Église, l'ordre ne pouvant exister que par la subordination des uns vis-à-vis des autres, et la concentration d'éléments hétéroformes étant la condition nécessaire de l'unité. La manifestation de ce principe se voit encore dans les *synodes* ou *conciles* (§ 67) assemblés à diverses époques par l'Église, et qui apparaissent, eu égard aux conditions de la nature humaine, comme une institution spécialement utile et efficace pour la mise en jeu des différents organes de l'Église et l'action simultanée de la primauté et de la hiérarchie (1). C'est pourquoi l'Église exige des évêques, dans le serment qu'ils prêtent au pape, la promesse de se rendre au synode auquel ils sont convoqués, à moins d'empêchement canonique (2).

Or, quoiqu'un synode, dans le sens large du mot, soit une réunion légitime d'ecclésiastiques (3) de tous ordres, assemblés sous la présidence de leur chef pour délibérer sur des matières ecclésiastiques, ce serment des évêques donne à entendre qu'ils sont spécialement les véritables membres d'un concile. A ce point de vue, un concile, *stricto sensu*, est donc *une assemblée d'évêques réunis sous l'autorité du pape*. Cette définition rigoureuse de l'institution synodale n'exclut pas, comme on le verra plus loin, les conciles particuliers; mais, bien que des ecclésiastiques autres que des évêques puissent prendre place dans un synode, la présence de ceux-ci y est tellement essentielle, que, tandis qu'il

(1) Cap. *Prudentiam*, 21, X, de Offic. et pot. jud. del. (I, 29).

(2) Cap. *Ego N.*, 4, X, de Jurejur. (II, 24; supra § 81, not. 35 et 45).

(3) *Lavocat*, Tract. de conciliis in genere (Paris., 1719), dit : Legitima Episcoporum aliorumque Catholicorum Congregatio. — *Schmalzgrueber*, Jus canon. Diss. procem., § 8, n. 310 (tom. I, p. 67) : Congregatio — prudentum virorum ecclesiasticorum. — *Dom. Jacobatius*, Tractatus de concilio, lib. I, art. 1, n. 10 sqq. (Tractatus illustrium jurisconsult. de potest. eccles., Venet., 1684, tom. XIII, p. I; fol. 192, A.)

peut y avoir de véritables conciles exclusivement composés d'évêques, on ne saurait donner ce nom aux assemblées cléricales où ne siégent point des membres de l'épiscopat (1). Pour ce qui est des dénominations techniques données à ces réunions, les deux mots *concilium* et *synodu* s'emploient indifféremment dans tous les cas, et, à s'en tenir à la dérivation étymologique, parfaitement claire pour le second, mais incomplétement élucidée pour le premier (2), on ne pourrait établir aucune différence sensible entre les deux. Cependant l'usage s'est généralement établi (3), et cet usage est strictement observé dans la langue française (4), d'appeler *concilia* les assemblées d'évêques sous la présidence du métropolitain ou du primat, ou du patriarche, ou du pape, et *synodi*, les réunions du clergé d'un diocèse, présidées par l'évêque de ce diocèse.

On voit déjà les apôtres, obéissant à l'inspiration de l'Esprit saint, se rassembler plusieurs fois, quoique chacun d'eux eût été comblé des dons du divin Paraclet et n'eût, par conséquent, besoin d'aucun conseil étranger, pour délibérer en commun sur les affaires de l'Église et tracer à cet égard, comme sur tous les autres points de l'économie ecclésiastique, une règle exemplaire pour leurs successeurs (§ 16). Il n'est pas douteux que, outre le complétement du nombre des apôtres, un grand nombre d'autres mesure

(1) *Gibert*, Corpus jur. canon. Proleg., tit. 14, § 2, tom. I, p. 63.

(2) Can. *Canones*, 1, § *Synodus*, 7, d. 15 (*Isid.*) : Concilii vero nomen tra ctum est e more romano. Tempore enim quo causæ agebantur, conveniebar omnes in unum, communique intentione tractabant. Unde concilium a com muni intentione dictum est quasi consilium; consilium quasi considium, d in literam transeunte : vero concilium dictum est a communi intentione eo quo in unum dirigant omnem mentis obtutum : cilia enim oculorum sunt; und qui sibimet dissentiunt, non agunt concilium, quia non consentiunt in unum — *Jacobat.*, a. a. O., n. 11, fol. 191, B. — *Card. Petra*, Comment. ad *Alexan dri III*, *P.*, Const. *Quoniam in agro*, 9, n. i. (Comment. ad const. apost tom. II, p. 88.)

(3) *Panormit.*, ad Cap. *Ex gestis*, 2, X, de Cler. non resid. (III, 4), n. 2 fol. 17, B. — *Gibert*, a. a. O., § 11.

(4) *Conférences ecclésiastiques* sur les synodes, pour servir de suite e d'appui aux Conférences d'Angers, conf. I, q. I, p. 3.

d'organisation ou de discipline, n'aient été résolues dans le sein du cénacle par une décision commune; mais le décret le plus important qui ait été rendu par les apôtres réunis en concile, c'est celui qui autorisait la réception dans l'Église des gentils, sans les astreindre à la loi de Moïse; il fut promulgué en ces termes: « Il a plu au Saint-Esprit et à « nous (1). » S'appuyant sur ce précédent, sûre de l'assistance de l'Esprit saint, et comptant, comme le montre le langage des papes (2) et des conciles (3), sur cette consolante promesse de Jésus-Christ aux apôtres : *Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux* (4), l'Église a de tout temps considéré les conciles comme une institution éminemment utile et salutaire. C'est un fait prouvé, indépendamment du témoignage si ancien de Tertullien (5), par la pratique constante de l'Église, qui, dans toutes les parties du monde, chez tous les peuples, dans tous les siècles (6), par son initiative, a provoqué la tenue des conciles comme le moyen le plus propice à l'affermissement de la foi, à sa lutte victorieuse contre l'hérésie et le schisme, ainsi qu'au maintien ou au rétablissement de l'ordre et de la discipline, ce lien de la charité et de la concorde qui doivent régner parmi les enfants de l'épouse du Christ (7).

(1) *Act. Apost.* XV, 28. — *Richard*, Analysis Conciliorum (e gallico transtulit *Dalmasus*, Aug. Vind., 1778), tom. I, p. 143 sqq. — Supra § 70.

(2) *Cœlest. I, P.*, Epist. 18, ad Conc. Ephes. (*Coustant*, Rom. Pontif. Epist., col. 1155.)

(3) *Conc. Chalc.*, Ep. ad Leon. — *Conc. Const. III* (gen. VI), ann. 680, act. 18 (*Mansi*, Conc., tom. XI, col. 635). — *Conc. Tolet.* III, ann. 589, prœm. (*Mansi*, a. a. O., tom. 18, col. 979). Can. *De quibus*, 3, d. 20.

(4) *Ev. Matth.* XVIII, 20.

(5) *Tertull.*, de Jejun., c. 13 : Aguntur — per Græcias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quæ et altiora quæque in commune tractantur et ipsa repræsentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. Et hoc quam dignum fide auspicante congregari undique ad Christum vide, quam bonum et jucundum habitare fratres in unum.

(6) *Thomassin*, Vetus et nova Eccl. disciplina, p. II, lib. III, c. 45, tom. VI, p. 343. — *Walter*, Kirchenrecht, § 156. — Supra § 67.

(7) *Salmon*, de Studio concilior. (Venet., 1764, fol.), p. 1, c. 1, p. 3. — *Paul. III, P.*, Bulla indictionis Conc. Trid. : Remedium optimum et opportunissimum.

Mais nulle part l'efficacité de ces saintes réunions n'est aussi clairement exprimée que dans les bulles de convocation par lesquelles les papes ont assemblé les conciles généraux. La puissance de ce moyen a été reconnue, non-seulement par le dernier pape qui convoqua un concile œcuménique, mais par tous les souverains pontifes également; Grégoire X, notamment, exprime d'une manière touchante l'espérance qu'il avait fondée sur les grands résultats du concile qu'il devait bientôt convoquer, dans une lettre adressée à ce sujet au patriarche de Jérusalem :

« Qui donnera des pleurs à notre tête et une source de « larmes à nos yeux, pour pleurer nuit et jour sur les peu« ples confiés à notre indignité et qui périssent temporel« lement et spirituellement? Pour conjurer de tels dangers, « nous sentons notre âme s'exhaler en soupirs ardents, notre « zèle s'enflammer, et notre esprit tourmenté... Sachant « que nos forces n'y suffisent pas, nous élevons nos yeux « vers la sainte montagne, vers la montagne de Dieu, et « parce qu'il importe à tous d'employer un remède efficace, « après en avoir conféré de différentes manières avec nos « frères et autres hommes éclairés, comme la situation cri« tique des choses l'exigeait, nous avons résolu, sur leur « conseil, de réunir en temps opportun un concile œcumé« nique, comme nous l'enseigne la coutume des Pères « coutume louable et digne d'être imitée, et l'exemple d'un « long usage, afin d'y aviser, dans une délibération com« mune et avec l'aide de Dieu, aux mesures à prendre pour « éloigner de l'Église les dangers que nous avons signalés « pour sauvegarder les principes et les intérêts spirituels « qui intéressent le salut des âmes, et donner ainsi à ces « mesures la force et l'autorité de l'assentiment du con« cile. »

Dès les temps les plus reculés, on voit se manifester dans l'Église cette haute estime de l'institution des conciles. Le concile de Chalcédoine (1) reconnaît à ces assemblées une s

(1) *Conc. Chalc.* can. 19. (Can. *Pervenit*, 6, d. 18.)

grande importance, qu'il n'hésite pas à attribuer principalement au peu de cas qu'on a fait de cette institution la décadence de la discipline ecclésiastique, et le quatrième concile de Tolède, de l'année 633 (1), déclare en termes formels que la négligence des évêques à se réunir en conciles a banni les bonnes mœurs de l'Église. D'autres autorités ecclésiastiques considèrent aussi l'abandon de ces grandes et solennelles assises, comme la première cause de la propagation des fausses doctrines (2). La haute importance que l'Église attachait autrefois à ces assemblées (en Orient (3), on allait jusqu'à célébrer les anniversaires de plusieurs d'entre elles), se montre encore dans le serment des évêques par lequel ils s'obligent à se rendre aux conciles (4), et dans les peines portées contre ceux qui négligent de s'acquitter de ce devoir (5).

Toutes ces circonstances établissent suffisamment la grande, l'immense utilité des conciles (6); mais il ne faut pas néanmoins en conclure qu'ils sont d'une indispensable et absolue nécessité (7). Il est vrai qu'aussitôt que les empereurs romains laissèrent respirer l'Église, si longtemps meurtrie par le glaive des persécutions, elle s'empressa de convoquer un concile général, le premier de tous (8), dont les décisions sont appelées par saint Athanase *la parole de Dieu!* Il est vrai qu'elle a comparé ce concile, ainsi que les trois autres suivants, aux quatre Évangiles, les désignant aussi comme les quatre fleuves du Paradis (9); toutefois,

(1) *Conc. Tolet.* IV, can. 3 (*Hardouin*, Concil., tom. III, col. 579).

(2) *Turribii*, Episc. Astur., Ep. ad Idac. et Cepon., c. 2 (inter *Leon. M.* Opera, tom. I, col. 711). — *Lavocat*, a. a. O., p. 23.

(3) *Salmon*, a. a. O., p. 4.

(4) Cap. *Ego N.*, 4, X, de Jurej. (II, 24), § 81, note 35.

(5) *Conc. Carth.* V, ann. 401, can. 10 (Can. *Placuit*, 10, § *Quod si*, 1, d. 18).

(6) *Salmon*, a. a. O., p. 4.

(7) Comme le prétendent *Lavocat*, a. a. O., prop. II, p. 20 sqq., et beaucoup d'autres. V. note 2.

(8) Can. *Canones*, 1, d. 15 (*Isid.*).

(9) Can. *Canones*, cit., § *Inter*, 1. — Can. *Sicut*, 2 (*Gregor M.* Epist. I, 25), d. 15. — Cap. *Post translationem*, 11, X, de Renunc. (I, 7).

des siècles se sont écoulés pendant lesquels il n'a été tenu aucun concile œcuménique, et l'Église n'en a pas moins subsisté. En l'absence de tout concile, elle avait encore un législateur suprême, le pape, dont les décisions et les décrets ont force de loi dans toute l'étendue du royaume du Christ (1). Seulement, les prescriptions émanées des conciles ont cet avantage spécial, qu'elles excluent l'apparence même de la précipitation; ce mode de promulgation a quelque chose de plus doux que l'initiative directe du pouvoir papal; les évêques se conforment avec plus d'empressement à des lois auxquelles ils ont eux-mêmes coopéré; et, de leur côté, les fidèles les acceptent avec une plus grande confiance en voyant tout l'épiscopat agir de concert avec le chef de l'Église (2).

Nous avons déjà indiqué les différentes sortes de conciles: ils sont ou généraux, ou particuliers, et les premiers, où sont appelés à siéger tous les évêques, se nomment aussi *concilia œcumenica* ou *generalia*, ou bien encore *universalia*. Les conciles particuliers prennent différentes dénominations selon l'étendue plus ou moins grande du cercle de la convocation (3). Dans le principe, alors que le mot *diocèse* désignait une circonscription de plusieurs provinces (§ 67), les assemblées tenues par les patriarches et les exarques dans la sphère de leur ressort juridictionnel s'appelaient *concilia diœcesana*; pour les distinguer des conciles provinciaux, on les nomma aussi *concilia universalia* (4) *genera*

(1) Supra § 31. — *Bened. XIV*, de Synodo diœces., lib. I, c. 2, n. 5. — *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindiciæ, tom. II, p. 673.

(2) *Schmalzgrueber*, a. a. O., § 8, n. 314, p. 67. — *Reiffenstuel*, Jus canon., lib. I, tit. 2, § 3, n. 62 et 65, tom. II, p. 68. — *Leuren*, For. eccles. I, q. 62, n. 2, tom. I, p. 43. — *Bellarmin*, de Conciliis, c. 10, 11 (Controv. gen. 1).

(3) *Lupoli*, Prælectiones jur. eccles., vol. I, p. 246. — *Bennettis*, a. a. O. p. I, tom. I, p. 244.

(4) *Conc. Tolet. III*, ann. 589, can. 18 (*Mansi*, Conc., tom. IX, col. 997) Præcipit hæc sancta et universalis synodus. — *Berardi*, Jus eccl. univ., vol. I p. 33. — *Bened. XIV*, a. a. O., lib. I, c. 1, n. 2. — Can. *Nec licuit*, 4, d. 1 (*Pelag. II*). — *Ivon*. Decr., p. IV, c. 239. — *Gibert*, a. a. O., proleg., tit. XIV § 5, reg. 3, p. 64.

lia (1), *plenaria* (2), *majora*, et, dans certains pays, *regionaria* (3).

Plus tard, alors qu'un siége primatial avait été institué à la tête des évêques de chaque État, les assemblées de ces évêques s'appelèrent *concilia nationalia*, et dès lors, par *synodus diœcesana* ou *episcopalis* (4) il ne faut plus entendre que l'assemblée tenue par un évêque avec le concours de son clergé.

Indépendamment de ces réunions, conciles ou synodes, il y en avait encore d'autres d'une nature mixte, à raison de la position particulière où se trouvaient les évêques qui en faisaient partie. Rome était naturellement le rendez-vous d'une foule de membres de l'épiscopat; or, soit que le pape, en qualité de métropolitain, réunît en commun tous les prélats de son diocèse, soit qu'il s'agît de délibérer sur quelque affaire ecclésiastique d'une certaine importance, tous les évêques accidentellement présents à Rome se rendaient, sur l'invitation du pape, au sein des assemblées synodales par lui convoquées (5). Ce fait se réalisait plus fréquemment encore, et dans de plus grandes proportions, à Constantinople, où la ἐνδημοῦσα σύνοδος, formée par le patriarche, présentait le double caractère de ces sortes d'assemblées (6). Il en était encore ainsi dans plusieurs autres villes qui avaient acquis une importance particulière comme siéges épiscopaux, Trèves, par exemple (7).

Par conciles mixtes (*concilia mixta*) on entend encore, dans les États germaniques, les assemblées composées, d'après la constitution impériale, d'ecclésiastiques et de

(1) C'est ainsi que dans le Cap. *Plures*, 1, X, de Usuris (V, 19), le concile de Tours (1163) porte le titre de *concile général*.

(2) *Augustin.*, de Baptismo, II, 8, dénomme ainsi le concile d'Afrique de l'an 418.

(3) *Lavocat*, a. a. O., p. 6.

(4) Cap. *Sicut olim*, 25, X, de Accusat. (V, 1).

(5) *Thomassin*, a. a. O., c. 43, n. 15 sqq., tom. VI, p. 338. — *Richard*, a. a. O., p. 5. — *Lupoli*, a. a. O., p. 279.

(6) *Thomassin*, a. a. O., n. 1 sqq., p. 333, c. 46, n. 3, p. 351. — *Lupoli*, a. a. O., p. 276.

(7) *Thomassin*, a. a. O., c. 43, n. 18, p. 339.

membres de la noblesse, réunis sous la présidence du roi, pour délibérer sur les affaires publiques (1). Or, parmi ces affaires, l'établissement et le maintien du christianisme furent longtemps considérés comme la plus importante; d'où il suivait naturellement que les évêques, non-seulement avaient sur ce point voix prépondérante dans les décisions de ces assemblées, mais encore qu'ils étaient souvent dans le cas d'avoir seuls à en délibérer; il arrivait même quelquefois que ces états généraux étaient précédés d'un véritable concile. Du reste, les diètes qualifiées de *conciles* n'ont qu'une importance médiate pour l'Église; il en est d'elles comme des anciennes *assemblées du clergé de France* (2) : ni les unes, ni les autres ne doivent être rangées dans la catégorie des conciles, bien qu'elles eussent beaucoup de rapport avec eux. Le clergé français, à partir de 1625, avait coutume d'envoyer tous les cinq ans des députés élus dans son sein à une assemblée générale qui, exclusivement composée de ces représentants, se tenait sous la présidence du roi, et avait pour objet immédiat le vote des *dons gratuits* (3) qui devaient être accordés à la couronne. Dans une réunion aussi nombreuse de clercs de tous ordres, parmi lesquels se trouvaient plusieurs évêques, il était sans doute inévitable que l'on s'occupât plus ou moins de questions purement ecclésiastiques; mais le véritable caractère de ces assemblées n'en était pas moins exclusivement temporel; c'était une sorte de parlement ecclésiastique, telle que la *convocation* en Angleterre (4).

Ce qui constitue un concile véritable et légitime, c'est le caractère essentiellement ecclésiastique du supérieur qui préside l'assemblée et la subordination où doivent être vis-à-vis de lui, soit par le devoir de l'obéissance, soit au moins par celui de la révérence, tous les membres qui la compo-

(1) Deutsche Geschichte, vol. I, p. 482 sqq., vol. II, p. 380 sqq.

(2) *Conférences ecclésiastiques*, a. a. O., conf. 7, p. 386. — *Thomassin*, a. a. O., c. 56, p. 415.

(3) Deutsche Geschichte, vol. I, p. 385.

(4) *Blackstone*, Commentaries on the laws of England, vol. I, p. 379.

sent; il n'y a donc, selon la diversité des cas, que le pape, le patriarche, le primat, le métropolitain ou l'évêque en possession du droit de préséance dans la province, ou enfin, si on le veut absolument, chaque évêque dans son diocèse, et le prélat *nullius* (1) qu'un privilége papal assimile, sous ce rapport, à ce dernier, qui puissent imprimer à cette sorte d'assemblée le caractère et l'autorité des conciles. Toutefois, pour se conformer au principe précédemment émis, à savoir que les véritables membres des conciles, ce sont les évêques, il est nécessaire, dans la distinction des diverses formes de conciles, de ne pas se borner à considérer le plus ou le moins d'étendue des ressorts juridictionnels, ni conséquemment le plus ou moins d'étendue des cercles dans lesquels les décisions de ces assemblées ont force de loi. Le synode diocésain, sous plusieurs rapports essentiels, ne doit pas être mis en parallèle avec les conciles provinciaux ou nationaux, à plus forte raison avec les conciles œcuméniques; entre ces conciles et le synode il existe une différence si profonde, que l'on peut mettre en question si ce dernier doit être considéré comme un véritable concile, et répondre négativement (2). Cette solution résout implicitement cette autre question : Quels sont les droits des personnes qui siégent dans un concile?

L'histoire ecclésiastique nous offre de nombreux exemples de laïques siégeant dans les conciles; mais comme ils ne sont pas appelés au gouvernement de l'Église, quelque élevée que soit leur dignité dans la société civile, ils ne sauraient avoir voix délibérative, ni sur les questions de doctrine, ni sur les matières de discipline (3). Cependant ils peuvent, dans certains cas, être consultés. Au clergé seul il appartient d'exercer le pouvoir ecclésiastique; or,

(1) *Bened. XIV*, a. a. O., lib. II, p. 5.

(2) *Conférences ecclésiastiques*, a. a. O., conf. 1, q. 2, p. 11. — *Lavocat*, a. a. O., p. 144. — *Gibert*, a. a. O., tit. XIV, § 2, p. 63. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 320, p. 69.

(3) *Richard*, a. a. O., c. 7, p. 24. — *Lavocat*, a. a. O., p. 93. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 329, p. 70. — Supra § 84.

ce droit existe dans le concile, aussi bien que hors du concile. Le concile réuni au pape représente l'Église (1); il ne change rien aux prérogatives des membres qui le composent; chacun d'eux y apporte ses droits particuliers inhérents à sa dignité dans l'Église. Les trois degrés de la hiérarchie divine participent à la puissance, mais dans une mesure très-inégale : les évêques, ministres institués de Dieu, sont, comme les frères du pape, appelés à gouverner avec lui tout le royaume du Christ; tandis que les prêtres et les diacres, n'étant que les fils des évêques, ne peuvent exercer dans la maison de leur père spirituel d'autre pouvoir que celui qu'il leur confère (§ 76). En conséquence, la sphère de leur action gouvernementale est restreinte dans les limites de leur diocèse respectif; ils n'ont aucune autorité sur l'Église générale, et, par suite, leur présence dans une assemblée relative au gouvernement de cette Église n'est nullement nécessaire. Aussi, comprend-on parfaitement que, dans le concile de Chalcédoine, les évêques d'Égypte aient pu s'écrier : « Nous prions le concile d'exclure de son « sein tous les membres superflus; un concile est une assem- « blée d'évêques, et non pas une réunion de clercs; nous « demandons l'exclusion de tous les membres superflus; ce « sont des évêques que l'empereur a convoqués, c'est ici « une assemblée d'évêques (2)... Cette interdiction de la présence des prêtres et des diacres n'était pourtant ici qu'une exception; on les voit généralement assister à tous les conciles, à commencer même par l'assemblée apostolique de Jérusalem, et ils y remplissent certaines attributions spéciales (3). Il arrivait très-fréquemment que de simples prêtres, connus par la profondeur de leur érudition et de leurs lumières, le plus souvent des docteurs en théologie et

(1) *Döllinger*, Handbuch der Kirchengeschichte, vol. 1, sect. 1, p. 348. — *Walter*, Kirchenrecht, § 156. — Supra note 12.

(2) *Conc. Chalc.*, act. 1 (*Mansi*, Conc., tom. VI, col. 607).

(3) *Cabassutius*, Notitia eccles. histor. Concil. de conc. observat., n. 7, p. 15. — *Catalani*, Concilia œcumenica, proleg., c. 14, p. 12.

en droit canon, étaient admis, avec voix consultative, dans les assemblées d'évêques; d'autres fois, quand ils étaient doués des qualités nécessaires, on employait leur parole à combattre les hérétiques. C'est ainsi que Malchion, dans le concile d'Antioche, fut donné pour adversaire à Paul de Samosate (1), et que, dans le concile de Nicée, saint Athanase, alors simple diacre, confondit l'hérésiarque Arius (2). Les diacres avaient pour fonction spéciale, dans les conciles, d'introduire les Pères dans le lieu des délibérations, de lire les pièces que l'assemblée devait prendre en considération, et de remplir l'office de notaires dans les conférences. Ils devaient se tenir debout pendant les séances (3), tandis que les prêtres prenaient place derrière les évêques; ce qui n'était, du reste, que l'application particulière d'un principe général (§ 78).

Mais tout cela n'implique en aucune manière la participation proprement dite, de la part des prêtres ni des diacres, aux décisions du concile; cet acte appartient exclusivement aux évêques; bien plus, il est des conciles qui ont condamné comme erronée l'opinion qui accorde aux premiers un plein droit de vote (4). Néanmoins, on ne peut contester, ni en droit ni en fait, l'aptitude générale des clercs à exercer, même dans le concile œcuménique, un droit de vote égal à celui des évêques. C'est l'Église qui leur a conféré ce droit; mais elle ne le leur eût pas conféré, s'ils n'eussent déjà été aptes à le recevoir en vertu de leur ordre. Toutefois, à raison de la position de ces clercs vis-à-vis de l'autorité épis-

(1) *Euseb.*, Histor. eccles., VII, 28.

(2) *Euseb.*, Vita Constant. III, c. 7 et 8. — *Socrates*, Hist. eccles., I, 8. — *Gregor. Naz.*, orat. 21. — *Devoti*, Instit. jur. can., proleg., c. 3, § 40, n. 2, tom. I, p. 37.

(3) *Conc. Elib.*, ann. 305 pr. Quum consedissent sancti et religiosi episcopi, residentibus etiam viginti et sex presbyteris, adstantibus diaconis et omni plebe, episcopi dixerunt. — *Conc. Carth.* V (al. VI), ann. 419 pr.

(4) *Conc. Burdig.*, ann. 624 (*Hardouin*, Conc., tom. XI, col. 122): Sacro approbante concilio — opinionem quorundam, qui ausi sunt asserere præter Episcopos, quosdam etiam alios habere vocem decisivam in concilio provinciali ut erroneam judicamus. — *Richard*, a. a. O., p. 36.

copale, cette collation du droit de vote ne peut avoir lieu que dans le cas où ils sont exempts de cette autorité, ou à la faveur d'une sorte d'émancipation, ou bien encore quand leur évêque leur a donné mandat de voter en son nom. Telle est, en particulier, la situation des cardinaux-prêtres et des cardinaux-diacres, ainsi que celle des prêtres *nullius* proprement dits et des généraux d'ordres religieux (1). Quant aux fondés de pouvoirs des évêques, la pratique de l'Église a subi sur ce point diverses variations. En Orient, ils furent admis, dans les premiers conciles œcuméniques, à exercer le droit de vote de ceux qu'ils avaient mission de représenter et ils y occupaient, en conséquence, la place qui appartenait à ces derniers. En Occident, au contraire, ils avaient seulement voix délibérative (2), et ce droit leur fut même refusé dans le concile de Trente (3) ; mais Pie IV le leur rendit. Quant aux conciles provinciaux, il est certain qu'ils y ont de plein droit, au moins voix consultative (4) (§ 86).

A part les quelques exceptions que nous avons signalées les évêques seuls ont caractère pour siéger dans les conciles comme juges et législateurs. Ce ne sont pas de simples conseillers (5), mais un véritable corps législatif délibérant sous la présidence du pape ou de son représentant. Mais ce n'est pas seulement dans les assemblées générales que les évêques se réunissent sous l'autorité du pape (6). Cette autorité pénètre encore de son action toute-puissante les autres conciles, nationaux ou provinciaux ; les évêques sont assemblés sous l'autorité immédiate de leur supérieur dans l'épiscopat et celui-ci, qu'il soit métropolitain, primat ou patriarche puise exclusivement sa prééminence dans les droits inhérent à la primauté, et qui lui ont été conférés par le pape (§ 86).

(1) *Lupoli*, a. a. O., p. 255. — *Bened. XIV*, a. a. O., lib. XIII, c. 2, n. 5.

(2) *Chr. Lupi*, Not. ad *Conc. Trull.* can. 7 (Opera, tom. III, p. 64).

(3) *Pallavicini*, Hist. Conc. Trid., lib. VI, c. 2.

(4) *Bened. XIV*, a. a. O., lib. III, c. 12, n. 5 et 6.

(5) *Melch. Canus*, Loci theol., lib. V, c. 5, fol. 163, A (edit. Colon. Agripp 1585). — *Reiffenstuel*, a. a. O., § 3, n. 63. — *Bellarmin*, a. a. O., c. 18.

(6) *Bennettis*, a. a. O., p. I, tom. II, p. 690.

Ces principes ne sauraient s'appliquer au synode diocésain ; ici, la convocation ne s'adresse pas à des évêques, mais seulement à des prêtres, diacres et autres clercs de degrés inférieurs, et, dans toute l'assemblée, il n'est pas un seul membre, l'évêque excepté, qui ait autre chose que voix consultative (1). Ici, l'évêque seul est juge, lui seul est législateur, aucun des autres ecclésiastiques n'a autorité dans tout le diocèse, comme les évêques ont autorité dans le monde entier, le diocèse du pape.

D'après ces principes, le synode diocésain, dont les décisions ne portent pas effectivement le nom de *canons* (2), n'est pas un concile; le concile suppose essentiellement, dans les membres qui le composent, non pas un droit purement consultatif, mais la puissance gouvernementale dans toute sa plénitude.

II. DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE.

§ LXXXIV.

1. *Convocation.*

Le concile œcuménique est l'assemblée générale de l'épiscopat réuni sous l'autorité du pape. Cette définition résout implicitement plusieurs questions que l'on a coutume de poser relativement à la convocation du concile œcuménique, à l'autorité présidentielle et à la force légale de ses décisions. Et d'abord, il est de toute évidence que, pour donner à un concile œcuménique son caractère d'œcuménicité, on ne saurait exiger que tous les évêques, sans exception, soient réellement réunis; car, outre qu'une semblable réunion serait impossible en soi, en admettant même qu'elle fût matériellement réalisable, elle ne pourrait avoir lieu qu'au préjudice des in-

(1) *Conférences ecclésiastiques*, a. a. O., conf. 1, q. 2, p. 11. — *Bened. XIV*, a. a. O.

(2) *Bened. XIV*, a. a. O., lib. I, c. 3, n. 2 et 3. — *Fagnani*, Comment. ad I, 2. — Cap. *Canonum statuta*, n. 19 et 35.

térêts de l'Église, puisque tous les diocèses se trouveraient à la fois privés pour longtemps de leurs pasteurs (1).

Il suffit donc que les évêques aient été convoqués de tell sorte, que le pape puisse avoir la certitude morale que ch cun d'eux a eu avis du concile projeté (2). Cette premièr condition réalisée, il suffit aussi d'un nombre d'évêques comparativement petit, pour représenter dans leur unio avec le pape l'Église tout entière. Cent cinquante évêques seu lement étaient présents au concile de Constantinople, tandi que dans celui de Carthage, en 419, il y en avait deux cen dix-sept; et cependant, le premier était œcuménique, et l second un simple concile national. Ainsi, ce n'est pas le nom bre (3) qui imprime à un concile son caractère d'œcuménicité mais l'intention du chef de l'Église de célébrer ce concile sou son autorité immédiate (4). Toute autre réunion d'évêque quelque nombreuse qu'elle puisse être, n'est pas un concil œcuménique, l'œcuménicité suppose essentiellement la parti cipation du pape, comme condition constitutive, indispensa blement intégrante du concile. Si ce chef manque, s'il ne s réunit pas aux autres membres du corps épiscopal, ce corp est acéphale; l'épiscopat, séparé de son chef suprême, per à l'instant même son centre d'unité.

Ce principe une fois admis, il ne saurait y avoir aucun difficulté à déterminer le sens dans lequel il faut entendr les convocations faites par les empereurs romains (5). L

(1) *Ballerini*, de Potestate ecclesiast., c. 4, § 2, p. 51, c. 10, p. 141.

(2) *Schmalzgrueber*, Jus canon. Diss. procem., n. 324, tom. I, p. 69. — Infra § 85, p. 250.

(3) *Damasi I, P.*, Ep. 3 ad Orientales (*Coustant*, Rom. Pontif. Ep., col. 489) Neque enim præjudicium aliquod nasci potuit ex numero eorum qui apud Ari minum convenerunt: cum constet, neque Romanum episcopum, cujus an omnes fuit expetenda sententia, neque Vicentium — consensum aliquem com modasse.

(4) *Jacobatius*, de Concilio, lib. I, n. 10, fol. 191, A. — *Cabassutius*, Noti histor. Conc., p. 15.

(5) *Chr. Lupi*, Schol. ad S. Greg. septimi dictat., c. 20 (Opera, tom. V, p. 234). — *Zaccaria*, Antifebronius vindicatus, tom. II, diss. 5, c. 7, p. 454 sq — *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa; dell' esterior politi

fait en lui-même est contestable; et pour citer en particulier les huit premiers conciles œcuméniques, celui de Nicée fut convoqué par Constantin; le premier de Constantinople, par Théodose le Grand; celui d'Éphèse, par Théodose le Jeune; celui de Chalcédoine, par Marcien; le cinquième se réunit sur l'ordre de Justinien; le sixième, à l'appel de Constantin Pogonat; le septième fut convoqué à Nicée par Constantin VI et sa mère; le huitième se tint à Constantinople, sur la convocation de Basile. Mais, de tous ces faits historiques, alors même qu'ils ne trouveraient pas leur explication dans des circonstances tout extérieures, on ne pourrait inférer, en aucune façon, que les souverains de Byzance eussent une sorte de droit, inhérent à leur dignité impériale, à convoquer les conciles œcuméniques. Ce droit ne peut appartenir qu'à celui-là seul qui est le chef naturel de ceux qui sont appelés à former une assemblée de ce genre (1); or, dans toutes les affaires ecclésiastiques, le pape seul a autorité sur les évêques. Celui-là seul à qui a été confiée la houlette pastorale pour conduire tout le troupeau, celui-là seul qui a reçu les clefs pour lier et délier, celui-là seul qui est assis dans la chaire suprême pour maintenir l'infaillibilité de l'Église par la vertu du précepte du Christ, et avec l'assistance du Saint-Esprit, et qui a été placé à la tête de toute l'Église, celui-là seul a le pouvoir de convoquer l'Église. Or, de toutes ces prérogatives, aucune n'est échue en partage au pouvoir impérial. Sans doute, le prince peut être, selon les circonstances, d'un grand secours ou d'un grand embarras pour l'Église (2). En effet, si, abusant de sa puissance, il met obstacle à la réunion des évêques en concile, il peut porter un grand préjudice à l'Église; et pourtant cette Église, malgré les progrès du schisme et de l'hérésie, n'en serait pas compromise dans son existence! Mais il peut aussi aider puis-

lib. II, c. 3, § 8, tom. IV, p. 499 sqq., § 9, p. 514 sqq. — *Bennettis*, Privileg. S. Petri Vindiciæ, p. II, tom. III, p. 145 sqq. — *Lupoli*, Prælect. jur. eccles., vol. I, p. 247 sqq.

(1) *Ballerini*, a. a. O., p. 88 sqq.

(2) *Socrates*, Hist. eccles., lib. V, præf.

samment aux vues de l'Église, en usant de son autorité pou faciliter la célébration du concile, par exemple, en envoyai des messagers pour convoquer les évêques, en délivrant d lettres (*epistolæ tractoriæ*) qui leur assurent le défrayemei de toutes les dépenses de voyage, en pourvoyant de tou manière aux besoins des prélats convoqués (1), en plaçant concile sous sa protection, en faisant servir l'ascendant et l majesté du trône, non pas à l'agrandissement de sa puissanc temporelle (2), aux empiétements de son autorité sur le do maine des affaires spirituelles (3), mais, comme un fils dévou et fidèle de l'Église, à enseigner à tout son royaume, par s présence et par son exemple, le respect dû au concile (4), aider de toutes les ardeurs de son zèle à l'exécution de ses dé crets (5).

Qui ne considérerait comme un bonheur pour l'Église un telle coopération, et ne trouverait naturel que les papes té moignassent leur reconnaissance aux empereurs pour les con vocations qu'ils avaient faites, ou leur désir de les voir e faire de nouvelles? Mais, de tout cela, s'ensuit-il que le empereurs aient agi en vertu d'un droit personnel, et d'o dépendrait la légitimité des conciles œcuméniques? En vé rité, la sollicitude de la providence divine pour l'Église se se rait réduite à bien peu de chose, si ses premiers pasteurs n'a vaient pu se réunir légitimement qu'à la condition d'y êtr invités par le chef de cet empire qui, après bien des écroule ments successifs, devait un jour disparaître dans une ruin totale (6)!

Toute convocation par rescrit impérial devait donc, pour qu l'assemblée constituât un légitime concile œcuménique, se ra

(1) *Euseb.*, de Vita Constant. III, c. 6, 9, 21 sqq.

(2) Can. *Nos ad fidem* (Marc. in Conc. Chalc.), 2, d. 96. — *Berardi*, Com ment. ad jus eccles., vol. I, p. 29.

(3) Can. *Satis*, 7, d. 96 (*Nicol.* I).

(4) *Euseb.*, a. a. O., c. 10.

(5) Voir la lettre de Constantin aux évêques qui n'avaient pas pu assister a concile de Nicée, dans *Euseb.*, a. a. O., c. 16 sqq.

(6) *Lupi*, a. a. O., p. 240, A.

tacher à un principe plus élevé que la dignité impériale, considérée au point de vue temporel ; elle ne pouvait atteindre son but d'une manière efficace, qu'autant qu'elle était précédée ou suivie de l'autorisation du chef suprême de l'Église (1). Sans cette autorisation, l'empereur n'avait aucun droit à constituer un concile œcuménique ; eût-il réussi d'ailleurs à réunir réellement tous les évêques de la terre habitable dans sa capitale, ou dans tout autre lieu, le pape manquant, il y aurait bien eu assemblée d'évêques, mais nullement concile. Ce n'eût été là qu'un *conciliabule*, comme le synode formé sous l'influence de Dioscore, et celui tenu à Éphèse avec l'assentiment de Théodose le Jeune (2). Alors donc que l'empereur, dans son zèle ardent pour le bien de l'Église, prenait l'initiative de toutes ces mesures préparatoires pour extirper les hérésies, bannir les dissensions et rétablir l'ordre dans l'Église, il faisait sans doute une chose très-louable et digne à tous égards de la reconnaissance de l'Église ; mais l'assemblée ne tirait pas de lui son autorité légale, et ce qui imprimait à ses actes déjà accomplis la sanction de la loi, et le sceau de l'unité à ses actes futurs, c'était uniquement la présence, dans son sein, du primat universel.

Telle serait encore la seule signification possible de la convocation des conciles œcuméniques par les empereurs, alors même que l'histoire n'aurait pas conservé la trace du concours actif de la papauté dans cette convocation ; mais cette hypothèse, purement gratuite, tombe complétement devant le solennel témoignage des Pères du sixième concile : « Arius, « s'écrient-ils, s'élève en attentant à l'auguste Trinité, et

(1) Le Pseudo-Isidore dans le Can. *Mandastis*, 10, c. 2, ne fait qu'énoncer un principe incontestable, quand il fait dire à Sixte III : Valentinianus Augustus nostra auctoritate synodum congregari jussit.

(2) *Conc. Chalc.*, act. 1 : Judicii sui necesse est, disait Lucentius, légat de Léon, dans le concile de Chalcédonie, Dioscorum dare rationem. Quia cum judicandi jus non haberet, præsumpsit et synodum ausus est facere sine auctoritate Sedis Apostolicæ, quod nunquam licuit, nunquam factum est. — Aussi ce concile d'Éphèse fut il qualifié par les pères de Chalcédoine de ληστικὴ σύνοδος, *latrocinium*.

« aussitôt l'empereur Constantin et le pape Sylvestre, de glo
« rieuse mémoire, rassemblent le grand et sublime concile d
« Nicée. Macédonius nie la divinité de l'Esprit saint; mais,
« l'instant même, le grand Théodose et Damase, cette perl
« de foi, se dressent pour combattre l'hérétique. Para
« ensuite Nestorius, et il se trouve en face de Célestin et d
« Cyrille; il divisait le Christ; ces illustres papes, armés d
« la puissance du Seigneur, bannissent l'impie audacieu
« Plus tard, c'est l'extravagance d'Eutychès; mais, du sein d
« la ville éternelle, le pontife Léon fait retentir la trompet
« comme le rugissement du lion, et glace d'effroi le fougueu
« archimandrite (1). » Il est encore une autre preuve de l
participation immédiate du pape Sylvestre à la convocatio
du concile de Nicée; on lit dans Rufinus que ce fut sur l'in
vitation des prêtres que l'empereur Constantin convoqua l
concile (2); or, il n'a pu désigner par là, indépendammen
du patriarche d'Alexandrie, que le pape Sylvestre et son léga
Osius, évêque de Cordoue, envoyé en Orient pour mettre fi
aux perturbations de l'hérésie arienne (3). Il est vrai qu
Damase, étranger d'abord à la convocation du concile d
Constantinople, n'y eut part que par la confirmation qu'
donna à ses décrets (4). Mais il prouva par la suite, en refu
sant de reconnaître le concile de Rimini qui s'était assembl
sans son assentiment, qu'il avait pleinement conscience de se
droits. On peut considérer comme douteuse la question d
savoir si Jules I, dans sa lettre contre les Eusébiens (5)
avait l'intention de revendiquer pour le pape, relativemen

(1) *Conc. Const.* III (gen. VI), act. 18 (*Mansi*, Conc., tom. XI, col. 662). — *Catalani*, Conc. œcum. Proleg., c. 8, tom. I, p. 6. — *Lupi*, a. a. O., p. 246, l

(2) *Rufin.*, Hist. eccles. I, 1 : Tum ille (Constantinus) ex sacerdotum sen tentia apud urbem Nicæam episcopale concilium convocat.

(3) *Socrates*, Hist. eccles. I, 7. — *Sozomenus*, Hist. eccles. I, 6. — *Anasta Biblioth.*, in Silvest. — *Bianchi*, a. a. O., § 9, n. 1, p. 515.

(4) *Lupi*, a. a. O., p. 236, A; p. 242, A; p. 246, B, i. f. — *Bennettis*, a. a O., p. 149.

(5) *Jul. I, P.*, Ep. I, ad Euseb., c. 22 (*Coustant.*, Rom. Pont. Ep., col. 386) An ignoratis hanc esse consuetudinem, ut primum nobis scribatur et hinc quo justum est decernatur?

aux décisions des conciles, un droit général et absolu (1), ou s'il avait seulement en vue les droits particuliers du saint-siége sur l'église d'Alexandrie, à l'endroit des décisions synodales (2). Ce qui est incontestable, c'est le concours simultané du pape Célestin et de l'empereur dans la convocation du concile d'Éphèse (3). Il est vrai aussi que Marcien convoqua le concile de Chalcédoine; mais on voit, par sa lettre à Léon le Grand, et par les actes mêmes du concile, qu'il avait agi en parfait accord avec le pape (4). On sait les procédés violents de Justinien à l'égard du pape Vigile, dans le but de le déterminer à accéder au concile qu'il avait résolu de convoquer; on sait aussi que les Grecs eux-mêmes ne voulurent accepter le deuxième concile de Constantinople, qu'après qu'il eut été reconnu par le chef de l'Église (5). On n'ignore pas non plus que l'empereur Constantin Pogonat considéra comme un devoir sacré pour lui de se concerter avec le pape Donus, et, après la mort de celui-ci, avec Agathon, son successeur, pour rassembler le sixième concile œcuménique, appelé à condamner les monothélites (6). Adrien I donna son assentiment au septième (7), et Adrien II provoqua directement la célébration du huitième,

(1) *Socrates*, a. a. O., p. 17. — *Sozomen.*, a. a. O., III, 15. — Can. *Regula*, 2, d. 17. — Can. *Dudum*, 9, C. 3, q. 6.

(2) Cette interprétation de *Coustant*, a. a. O., not. e., est repoussée par *Bianchi*, a. a. O., § 8, n. 2, p. 504 sqq. — *Bennettis*, a. a. O., p. 156. — *Lupi*, a. a. O., p. 236, B.

(3) *Bianchi*, a. a. O., § 9, n. 3, p. 520. — *Bennettis*, a. a. O., p. 151. — *Noris*, Histor. Pelag., lib. II, c. 9.

(4) *Marcian.*, Imp. Epist. ad Leon. (inter Leon. Oper., tom. I, col. 1025). — *Lupi*, a. a. O., p. 238, B. — *Bianchi*, a. a. O., n. 8, p. 534. — *Leon. M.* Epist. ad Juven. Hieros. Ep. : Generale Concilium et ex præcepto christianorum principum et ex consensu Apostolicæ Sedis placuit congregari. — (*Mansi*, Concil. tom. VII, col. 546): In Chalcedonensium civitate multis sanctis episcopis convenientibus per jussionem Leonis Romani Pontificis, qui vere caput est Episcoporum, Concilium est celebratum. — *Lupi*, a. a. O., p. 247, A.

(5) *Conc. Const.* II (gen. V), coll. 8, q. (*Mansi*, Conc., tom. IX, col. 369). — *Noris*, Diss. hist. de synodo quinta, c. 7, p. 83 sqq. — *Lupi*, a. a. O., p. 236, A.

(6) *Dival. sacra Const.*, ad Donum P. (*Mansi*, Conc., tom. XI, col. 195). — *Natalis Alexander*, Hist. eccles. sæc. VII, diss. 1 (tom. IX, p. 435).

(7) *Natalis Alexander*, a. a. O., sæc. VIII, diss. 3 (tom. X, p. 195).

par une lettre spécialement adressée à ce sujet à l'empereur (1). Quant aux autres conciles œcuméniques postérieurs, tous célébrés en Occident, ils furent immédiatement convoqués par les souverains pontifes.

Tous ces faits historiques prouvent, d'une manière irréfutable, que, de tout temps, et dès l'époque du concile de Nicée, les papes ont pris part à la convocation des conciles. On peut juger par là du crédit qu'il faut accorder à l'opinion qui prétend attribuer à Pélage II la première revendication, en faveur de la papauté, du droit de convocation (2), ainsi qu'à celle qui fait de ce droit une des prérogatives du pouvoir impérial. Ce sont là des idées écloses dans le sein de l'Église grecque, et l'on s'explique facilement qu'elles aient été accueillies avec faveur par des hommes qui, dans leur obséquiosité rampante devant le trône byzantin, avaient voulu faire du couronnement impérial un huitième sacrement (3). Quant au décret de Pélage II, il est complétement indifférent, en ce qui concerne le droit en question, que l'on tienne ou non pour authentique la lettre de ce pontife, telle que la reproduit Gratien (4), quoiqu'il soit d'ailleurs hors de doute que Pélage en est bien réellement l'auteur (5). Serait-il vrai que Léon X, qui, dans le cinquième concile de Latran (6), énonce également le principe, « qu'à l'évêque de Rome, qui a autorité sur « tous les conciles, appartiennent exclusivement le droit et « le pouvoir d'annoncer les conciles, de les transférer et de les « dissoudre ; » serait-il vrai que Léon X fût le premier pape qui ait tenu ce langage, la question resterait encore la même; ce pape n'aurait fait que revendiquer un droit qu'avant

(1) *Conc. Const.* IV (gen. VIII), act. 1 (*Mansi*, Conc., tom. XVI, col. 13).

(2) Telle est en particulier l'opinion de *P. de Marca*, de Concordia sacerdotii et imperii, lib. VI, c. 28, n. 14, tom. II, p. 175. — *Bianchi*, a. a. O., § 8, n. 3, p. 507, n. 8, p. 513.

(3) *Lupi*, a. a. O., p. 246, B.

(4) Cap. *Multis*, 5, d. 17.

(5) *Thomassin*, Vetus et nova Eccles. discipl., p. I, lib. I, c. 11, n. 9 (tom. I, p. 92). — *Berardi*, Gratiani canones genuini, p. II, tom. I, p. 425, A. — *Bennettis*, a. a. O., p. 155 et 159.

(6) *Leon. X* Const. *Pastor æternus* (*Conc. Later.* V, sess. 11).

lui déjà Sylvestre, Damase, Célestin, Léon, et tous les autres papes antérieurs ou postérieurs à Pélage, avaient exercé en vertu du suprême pastorat dont ils avaient été investis par l'institution divine.

Ce droit est complet, et le pape l'exerce dans la plénitude de sa liberté, comme étant le seul juge de l'opportunité d'un concile. C'est à ce titre qu'il en a toujours fait usage. Cependant, le concile de Constance établit, en principe (1), que le concile œcuménique devait être régulièrement célébré à époques fixes : la première fois, après un laps de cinq ans, la seconde fois, au bout de sept, et les suivantes, de dix en dix ans, à compter de la clôture du dernier concile, lequel devait être informé par le pape, un mois avant sa dissolution, du lieu de la célébration de la prochaine assemblée ; en sorte que toute convocation ultérieure devenait superflue. Cette disposition du concile de Constance fut rendue avant l'élection de Martin V; le nouveau pape, désirant et voulant faire droit au décret (2), désigna la ville de Pavie comme le siége du prochain concile qui devait être célébré en 1423. Quelques évêques se réunirent en effet dans cette ville; puis ils s'assemblèrent en plus grand nombre à Sienne ; enfin, le concile de Bâle coïncida à peu près avec l'époque fixée. Toutefois, les circonstances ne permirent pas l'exécution d'une règle qui, d'abord, ne pouvait lier le pape, mais qui, de plus, ne tendait à rien moins, tout en laissant au pape, pour la forme, le droit de convocation, qu'à transporter dans le fond le gouvernement de l'Église aux autres membres du concile.

Il nous reste maintenant à indiquer les différents dignitaires ecclésiastiques qui, selon la mention qui en est faite dans leur serment (3), sont, de droit, convoqués au concile (4);

(1) *Conc. Constantiense*, sess. 39 (*Mansi*, Conc., tom. XXIX, col. 1159).

(2) *Id.*, sess. 44 (*Mansi*, a. a. O., col. 1195).

(3) *Paul. III, P.*; Bulla indict. Conc. Trid. : Vi jurisjurandi, quod nobis et huic sanctæ Sedi præstiterunt ac sanctæ virtute obedientiæ — mandantes, arcteque præcipientes.

(4) *Ferraris*, Prompta bibliotheca, s. v. *Concilium*, art. I, n. 51. — *Walter*, Kirchenrecht, § 157.

ce sont : les cardinaux, les patriarches, les primats, les ar-chevêques, tous les évêques sans exception, les abbés investi d'une juridiction quasi-épiscopale et les généraux d'ordre Sont, en outre, invités à y assister (§ 83), mais seulemen en qualité de conseillers, des membres du corps ecclésiasti-que, et même de simples laïques versés dans la science di droit et des saintes Écritures, et des princes catholiques (1 qui s'y rendent en personne (2), ou se font représenter pa des députés.

Parmi les évêques, aucun n'est exclu du concile (3); d'oi il suit que les évêques purement titulaires, qui d'ailleur prêtent également le serment d'obéissance, ont ici le même droit que les autres (4). Quant à la question de savoir s'il doivent être spécialement convoqués, elle peut trouver s solution dans la marche suivie à l'égard des autres évêques qu'il n'est pas nécessaire de convoquer directement, parc qu'il suffit généralement que la notification du concile à cé-lébrer soit faite de telle manière, qu'elle puisse et doive par-venir à tous ceux qui sont appelés à faire partie de l'assem-blée (§ 84).

Paul III, dans sa bulle d'indication du dernier concil œcuménique, considérant qu'il ne pouvait la faire tenir ei main propre à tous ceux à qui il appartenait d'en connaître et qu'il ne fallait pas néanmoins qu'aucun d'eux pût prétexte de son ignorance à cet égard, ordonna qu'il en fût fait lec-ture publique dans les basiliques de Saint-Pierre et de Saint Jean de Latran; après quoi, elle devait être affichée aux porte de ces églises et sur le Champ-de Flore (5).

Il n'est pas non plus rigoureusement nécessaire que l'invi-tation parvienne à tous les archevêques personnellement

(1) *Bened. XIV*, de Syn. diœc., lib. III, c. 9, n. 1 et 2.

(2) Supra not. 2 et 4, p. 180.

(3) *Paul. III*, l. c. : Omnes omnibus ex locis — Episcopos — requirentes hortantes, admonentes ac nihilominus eis vi jurisjurandi, etc. Note 3, p. 185

(4) *Jacobat.*, de Concilio, lib. II, art. 2, n. 68. — *Devoti*, Jus can. univ Proleg., c. 15, § 9, tom. I, p. 310; § 76, p. 132.

(5) *Paul III*, l. c. : Atque ut nostræ hæ litteræ, etc.

cette condition était autrefois exigée pour les patriarches, et c'est là probablement ce qui a donné naissance à l'opinion, que leur présence était indispensable, à tel point que le concile où ils n'auraient point siégé ne pouvait être considéré comme œcuménique (1), opinion si fortement enracinée dans certains esprits, qu'il fallut de longs et pénibles efforts pour amener les Grecs, dans le concile de Florence (2), à reconnaître que, si les patriarches ne se rendaient pas à l'appel qui leur était fait, cette abstention ne pouvait infirmer le caractère essentiel du concile œcuménique. Il est de toute évidence qu'alors même que les quatre patriarches d'Orient viendraient à rentrer dans le sein de l'unité catholique, à moins de renverser directement et complétement le principe monarchique de l'Église, il ne pourrait dépendre du bon plaisir de tel ou tel évêque, subordonné au suprême pastorat de Pierre, qu'un concile fût ou non œcuménique (3).

Tous ceux qui sont appelés à faire partie du concile, doivent supporter personnellement leurs frais de voyage et de séjour. Cette règle présente néanmoins plusieurs exceptions historiques : l'empereur Constantin prit à sa charge tous les frais du concile de Nicée, et Eugène IV fit face à toutes les dépenses des évêques grecs qui se rendirent au concile de Florence (4).

§ LXXXV.

2. *Du concile assemblé.*

Diverses solennités religieuses accompagnent ordinairement l'ouverture du concile. L'histoire des dernières

(1) *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 324, p. 69.

(2) Cependant les trois patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem avaient, nonobstant leur abstention au sujet du septième concile de Nicée, reconnu que : Nullum ex hoc sanctæ synodo adhæsit præjudicium, præcipue cum sanctissimus et apostolicus Papa Romanus concordaverit et in ea inventus sit per apocrisiarios suos. — *Thomassin*, a. a. O., c. 13, n. 6, p. 109.

(3) *Lupi*, a. a. O., p. 240, A.

(4) *Gibert*, a. a. O., Proleg., tit. XV, p. II, sect. 15, p. 105.

assemblées œcuméniques nous fournit à cet égard des documents circonstanciés. Après avoir invité toute la chrétienté à la prière, et s'être préparés eux-mêmes par un jeûne d'un ou de plusieurs jours, les Pères du concile, au jour indiqué, se rendent processionnellement à l'église affectée aux séances de l'assemblée, et où le pape, ou bien le cardinal-légat qui le représente, célèbre une messe solennelle. Vient ensuite une série de prières prescrites par les canons, entre autres, une invocation du Saint-Esprit en ces termes : *Adsumus, Domine Sancte Spiritus*, et avec annonce d'une indulgence plénière pour tous les assistants, à la condition de prier pour la paix et l'union de l'Église; puis, un sermon et d'autres prières, parmi lesquelles les litanies des saints. Après ces mots : *Ut domnum apostolicum benedicere digneris*, le pape se lève et bénit les évêques assemblés, en chantant par trois fois : *Ut hanc synodum et omnes gradus ecclesiasticos benedicere et regere digneris;* à quoi les assistants répondent comme d'ordinaire, et les litanies continuent. Quand elles sont terminées, le président fait la question d'usage : *Plaît-il à l'assemblée de déclarer le concile ouvert* (1)? Voici dans quelle formule elle fut faite au concile de Trente (2) : « Placetne vobis, ad laudem et « gloriam sanctæ et individuæ Trinitatis, Patris et Filii, et « Spiritus sancti, ad incrementum et exaltationem fidei et « religionis christianæ, ad extirpationem hæresum, ad pa« cem et unionem Ecclesiæ, ad reformationem cleri et populi « christiani, ad depressionem et extinctionem hostium chri« stiani nominis, decernere et declarare sacrum Tridentinum « et generale Concilium incipere et incœptum esse? »

(1) *Catalani*, Concilia œcumen. Proleg., c. 18, tom. I, p. 16. — *Richard* Analysis Concilior., c. 9, tom. I, p. 53. — *Pallavicini*, Hist. Conc. Trid., lib. V c. 17. — *Laur. Pratani*, Epilog. rer. in synodo Trident. gestar. (*Le Plat* Monum. ad hist. Conc. Trid., tom. VII, p. I, p. 4.) — *Masarellus*, Acta Conc Trid. (ibid., p. 46). — *J. B. Ficteri*, Diarium actor. Conc. Trid. (ibid., p. 274) —*Aug. Patric. Piccolomini*, Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum cæremoniarum libri tres, Venet., 1516 (*Chr. G. Hoffmann*, Nova scriptorum ac monum. collect.), sect. 14, tom. II, p. 466.

(2) *Conc. Trid.*, sess. I.

Après la réponse des évêques : *Placet* (1), on fixe le jour de la prochaine session, la première se termine par le chant du cantique Ambrosien (*Te Deum*).

Comme le lieu des réunions est ordinairement une église (2) (en Orient, c'était quelquefois le palais de l'empereur), l'image du Sauveur crucifié se trouve exposée aux yeux de l'assemblée. Il était d'usage, dans plusieurs conciles, de placer aussi le livre des Évangiles sur un trône élevé, et de rassembler les reliques de tous les lieux environnants (3).

Ce cérémonial est observé généralement avant chaque session publique (*sessio publica*), qu'il ne faut pas confondre avec les réunions préparatoires (*congregationes generales*) (4), à cette seule différence près, qu'il n'est pas célébré de grand'messe chaque fois.

En sa qualité de premier pasteur de l'Église, Pierre avait présidé l'assemblée des apôtres à Jérusalem; il avait le premier pris la parole dans le cénacle (§ 12) : l'économie de l'Église qui veut que le chef du corps ecclésiastique ait, en tout et partout, la préséance sur les autres membres, exigeait pareillement, dans les siècles primitifs, comme dans les temps modernes, que les conciles œcuméniques fussent présidés par le pape ou par son légat. Ce droit, au point de vue de la nature et de l'importance de la primauté, est tellement incontestable (5), qu'il suffit de l'examiner sérieusement, pour comprendre la véritable portée de certains faits et de certaines

(1) *Catalani*, a. a. O., c. 4, p. 2.

(2) *Martène*, de Antiquis eccles. ritibus, lib. III, c. 1, n. 7, (tom. II, col. 862). — *Catalani*, a. a. O., c. 17, p. 15. — *Gibert*, Corp. jur. canon. Proleg., p. I, tit. XV, sect. 4, tom. I, p. 84.

(3) *Martène*, a. a. O., n. 9 et 10, col. 863. — *Catalani*, a. a. O., c. 20, p. 19.

(4) *Ficieri* Diar., a. a. O., p. 397. — *Piccolomini*, Rit. eccles., c. 8, p. 466.

(5) *Bellarmin*, de Conciliis, c. 19 et 20. — *Catalani*, a. a. O., c. 19 et 20. — *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindic., p. II, tom. III, p. 162 sqq. — *Petra*, Comment. ad Const. apost., tom. II, p. 91, n. 29. — *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 15, § 9, n. 2, p. 311. — *Lupoli*, Juris ecclesiast. prælect., tom. I, p. 252. — *Schmalzgrueber*, Jus canon. Diss. proœm., § 8, n. 323, tom. I, p. 69, n. 336 sqq., p. 71.

expressions, qui semblent en attribuer aussi la possession à d'autres dignitaires, soit de l'ordre spirituel, soit de l'ordre temporel.

Ainsi, l'on voit souvent figurer, comme présidents du concile, les empereurs de Constantinople (1), et l'on peut citer, en particulier, le premier, le sixième et le septième concile, qui furent convoqués et présidés par les trois Constantin.

Mais ces faits sont loin d'avoir la portée et la signification qu'on leur prête; que les empereurs aient occupé une place distinguée dans les conciles dont la convocation et la formation étaient en grande partie leur œuvre, cela est indubitable; mais assurément on ne peut voir dans ce siége d'honneur une présidence proprement dite (2). Des documents irrécusables établissent, de la manière la plus authentique, que le premier concile de Nicée fut présidé par Osius, évêque de Cordoue, conjointement avec les prêtres Vitus et Vincent, en qualité de légats du pape Sylvestre (3); le sixième, par les envoyés d'Agathon; le septième, par l'archiprêtre Pierre et par l'abbé de Saint-Saba, du même nom, comme légats du pape (4). La présidence de l'empereur a un tout autre sens; elle a pour objet de donner plus de solennité au concile, de prévenir tout désordre matériel, mais non d'investir ce prince du rôle et du caractère de juge (5) et d'arbitre, ayant autorité sur les

(1) *P. de Marca*, de Concordia sacerd. et imper., lib. II, c. 6, tom. I, p. 76 sqq. — *Gibert*, a. a. O., sect. 6, p. 86 sqq.

(2) *Euseb.* (Vita Constant., lib. III, c. 13), après avoir décrit l'entrée de l'empereur dans le concile et reproduit son discours, ajoute : Ὁ μὲν δὴ ταῦτ' εἰπὼν Ῥωμαίῳ γλώττῃ, ὑφερμηνεύοντος ἑτέρου, παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις.

(3) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. IV, c. 3, § 9, n. 1, p. 516 sqq.

(4) *Bennettis*, a. a. O., p. 168 et 170. — *Natalis Alexander*, Hist. eccles. sæc. VII, diss. I, vol. 10, p. 437.

(5) *Lupoli*, a. a. O., p. 253. — Pierre d'Ailly dit dans ce sens (inter *J. Gerson*. Opera, tom. II, col. 915, edit. Antverp., 1706) : Expedit ut Reges et Principes mittant ad generalia concilia, non ad onerandum et confundendum, sed ad honorandam et confortandam Ecclesiam et ad ea, quæ ibi decreta fuerint quantum in eis est, exequendum. — *Devoti*, Instit. canon. Proleg., § 40, n. 1, tom. I, p. 36.

évêques. Honorius, lui-même, reconnaissait cette différence quand il écrivait à son frère : « Pour prendre rang parmi les « chefs de l'Église, pour traiter des choses spirituelles, il « faut être investi de l'autorité épiscopale ; car c'est à eux « qu'il appartient de juger des choses divines, et à nous « d'obéir à la religion (1). »

C'est encore ainsi que Marcien, se proposant pour modèle l'exemple du grand Constantin, ne voulait assister au concile que pour faire servir son autorité à la consolidation de la foi (2); et certainement, Constantin Pogonat avait aussi présente à l'esprit cette parole célèbre du premier empereur chrétien : *qu'il voulait être l'évêque du dehors* (3), quand il déclarait au pape (4). *Qu'il ne voulait point paraître dans l'assemblée des évêques comme empereur, mais, en quelque sorte, comme l'un d'eux, pour exécuter ce qu'ils auraient décidé.*

Cette position de l'empereur vis à-vis du concile a toujours été reconnue, comme telle, dans les siècles suivants, et toujours aussi il lui fut assigné la place d'honneur immédiatement après le pape (5). Quand il n'assistait pas en per-

(1) *Honor.*, Imp. Ep. ad Arcad., ann. 405, c. 1 (*Coustant*, Roman. Pontif. Epist., col. 803).

(2) Can. *Nos ad fidem*, 2, d. 96.

(3) *Euseb.*, Vita Constant., lib. IV, c. 24 : Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ Θεοῦ καθεσταμένος, ἐπίσκοπος ἂν εἴην.

(4) *Gregor. II, P.*, Epist. 1, ad Leon. Isaur., dans les actes préliminaires du *Conc. Nic.* II (*Mansi*, Conc., tom. VII, col. 968).

(5) Ritus ecclesiastici, a. a. O., c. 2, p. 458 ; In capitale loci ubi sessiones celebrandæ erunt, constituetur thalamus pro sede Papæ, cum tribus gradibus debitæ proportionis ; latitudo ultimi plani erit decem palmarum, longitudo vero duodecim : in medio erit sedes cum suo postergali et cum scabellis magno et parvo, et omnia erunt ornata, ut fit in publico consistorio ; erunt etiam duo scabella hinc inde pro Diaconis assistentibus Papæ. In ista linea nullæ aliæ erunt sedes, nisi forte Imperatoris aut Regum, si quis istorum esset interfuturus Concilio. Sedes Imperatoris parabitur juxta sedem Papæ, sed non tantæ latitudinis aut longitudinis ; erit ornata cum panno aureo post tergum, sed non supra caput, habebit scabellum parvum ad pedes, viridi colore pictum. Et advertendum, quod locus ubi sedet Imperator non sit altior loco ubi tenet pedes Pontifex. Si vero Reges adessent unus vel duo, parentur sedes pro eis cum postergali usque ad spatulas, et ordinentur ut scamna Cardinalium ; habebunt tamen

sonne aux réunions du concile, il se faisait représenter par un ambassadeur, qui occupait également la première place après le président. La même règle fut suivie plus tard à l'égard des députés des autres princes catholiques ; ils siégeaient à la droite du pape ou de son légat, quand ils étaient membres du corps ecclésiastique ; à sa gauche, s'ils appartenaient à l'état séculier.

Dans tous les conciles d'Orient, l'absence du pape laissait à la majesté impériale le droit de se produire avec plus de solennité, tandis que ceux de l'Église occidentale étaient toujours présidés par le souverain pontife. Cependant, au concile de Trente, le pape ne figura point en personne; il y fut représenté par des légats apostoliques, trois cardinaux des trois degrés de la hiérarchie, revêtus de pouvoirs très étendus, auxquels fut encore ajouté postérieurement celui de transférer le concile, avec l'assentiment de la majorité des Pères (1).

Le droit des légats consiste, généralement, à diriger le cours des affaires soumises aux délibérations du concile, et par suite, ils ont aussi celui d'examiner préalablement les questions qui doivent être débattues dans le sein de l'assemblée (2). C'est encore à eux qu'il appartient d'ouvrir toutes lettres qui leur sont adressées, soit par l'empereur, soit par d'autres princes ou chefs spirituels ou temporels ; ils peuvent ensuite en donner communication au concile, dans la mesure qui leur paraît nécessaire, après en avoir conféré entre eux, ou avec d'autres conseillers. Si les lettres sont adressées direc

pulvinaria ex cramesino et ponentur hinc inde non ad lineam omnino sed Papæ, sed aliquantulum transversæ, ut possint respicere ad faciem Pontificis dextris deinde et a sinistris intra gradus sedis Papalis.

(1) *Brischar*, Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's, vol. p. 171.

(2) *Conc. Trid.*, sess. 17 (Decret. de celebr. Conc.). La formule *Proponentibus legatis* souleva quelque opposition du côté des évêques espagnols ; mais la chose en resta là. — *Pallavicini*, Hist. Conc. Trid., lib. XX, c. 8, n. 2 et c. 15, n. 7 et 8. — Anonymi Epist. de inchoat. Conc. (*Le Plat*, a. a. O., tom. V, p. 4). — *Ficteri* Diarium (ibid., tom. VII, p. 276).

tement au concile, ils ne doivent les ouvrir qu'après avoir pris l'avis de l'assemblée, à moins qu'une lettre supplémentaire ne permette aux légats de ne prendre conseil que de leur propre sagesse pour décider s'il convient de communiquer le message aux membres du concile, ou de se charger eux-mêmes d'y répondre (1).

Pour ce qui est de la votation des propositions formées et discutées dans le cours du concile, elle a lieu par l'émission de cette simple formule : *Placet*, ou *Non placet*; dans les questions de discipline, les voix se recueillent dans le même ordre que celui où siégent les prélats, suivant les règles de préséance (§ 79). Le concile de Trente n'offre, sous ce rapport, qu'une seule modification, consistant en ce que, conformément à un bref de Pie IV, les siéges des primats n'étaient pas rangés en avant de ceux des archevêques, mais placés sur le même rang (2), sans préjudice néanmoins, comme le déclarèrent les légats du pape, des autres droits de la primatie (3).

Ordinairement, on demandait nominativement son vote à chaque évêque; la votation par ordre de nations ne fut adoptée que dans les assemblées de Pise et de Constance, et sous l'influence d'un sentiment hostile au chef de l'Église. Cette innovation malheureuse devint la source d'une foule de contestations entre les nationalités diverses représentées dans ces conciles (4); aussi, le pape eut-il pleinement raison de se déclarer contre ce mode de votation, lorsque, dans le concile de Trente, quelques membres en proposèrent l'adoption, entre autres, l'empereur Ferdinand (5).

La légitimité du concile reposant sur l'autorité du pape,

(1) *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 331, p. 70. — *Cabassutius*, Notæ histor. Concil., n. 13, p. 16.

(2) *Pii IV, P.*, Breve sup. ord. sed. (*Le Plat*, a. a. O., tom. IV, p. 755).

(3) Declaratio — lecta in sess. XVIII (*Le Plat*, a. a. O., tom. V, p. 44).

(4) *Gibert*, a. a. O., sect. 8, p. 92. A Bâle, les prélats se distribuèrent en quatre députations en nombre égal (dep. fidei, pacis, reformationis et negotiorum communium). — *Richard*, a. a. O., c. 11, p. 61.

(5) *Pallavicini*, a. a. O., lib. XX, c. 15, n. 6 et 8. — *Brischar*, a. a. O. p. 151.

elle suppose aussi, non moins essentiellement, cette autorit inaltérable et s'exerçant dans toute sa plénitude (1); elle rest donc intacte et entière devant les décisions du concile, quelle qu'elles soient. Il est vrai que les décrets œcuméniques, d moins en matière de discipline, sont rendus à la majorit des voix (2); mais cette majorité ne leur donne pas une forc légale définitive; il est réservé au pape de les sanctionner o de les rejeter (3), et il est d'ailleurs indifférent qu'ils aie obtenu ou non l'adhésion des légats (4). Tous les actes du con cile doivent, par conséquent, être transmis au pape, et c n'est qu'après sa ratification (5) qu'ils ont pleinement force d loi, en matière de dogme comme de discipline, pour toute l chrétienté (6), et, conséquemment aussi, pour les évêques ab sents (7), à qui il n'est pas permis d'assembler un concil particulier contre les décisions du concile général (8). Auss est-il de principe, et le saint congrès de Trente le reconna expressément (9), qu'aucun décret émanant d'un concile n'e obligatoire pour le pape, parce que le pape est supérieur a concile; qu'aucun des subordonnés du pape, par conséquen

(1) Cap. *Significasti*, 4, X, de Elect. (1, 6): Quum in eorum (omnium conc liorum) statutis Romani Pontificis patenter excipiatur auctoritas. — *Reiffen stuel*, Jus canon. I, 2, § 3, n. 66, tom. I, p. 68.

(2) En matière de foi, la majorité ne peut porter aucune décision. — *M. Ca nus*, lib. V, c. 4, fol. 154, A, c. 5, fol. 163, A. — *Ballerini*, de Potest. eccles p. 51. — Infra § 88 et 90.

(3) *Bennettis*, a. a. O., p. 173 sqq.

(4) *Melch. Canus*, Loci theol., lib. V, c. 5, fol. 159, B. — *Schmalzgruebe* a. a. O., n. 347, p. 73. — *Pirhing*, Jus canon. Procem., § 4, n. 18, tom. I, p. — *Petra*, Comment. ad Const. apost., tom. V, p. 184, n. 31.

(5) *Gibert*, a. a. O., sect. 13, p. 100, soutient le principe contraire. — *Wa ter*, Kirchenrecht, § 157, note z.

(6) *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 345, p. 73. — *Ballerini*, de Potest. eccles p. 36, 49 et 51. — *Devoti*, Inst. canon., tom. I, p. 34, not. 4. — *M. Canu* a. a. O., c. 5, fol. 165, A.

(7) Les objections du Gallicanisme à cet égard n'ont pas besoin de réfutatio (*Gibert*, p. 103.)

(8) Can. *Nec licuit*, 4, d. 17. — *Berardi*, Jus eccles. univ., tom. I, p. 29.

(9) *Conc. Trid.*, sess. 25, c. 21, de Ref. — Sancta Synodus omnia et singula quæ de morum reformatione, atque ecclesiastica disciplina — in hoc sacro co cilio statuta sunt, declarat ita decreta fuisse, ut in his salva semper auctorit Sedis apostolicæ et sit et esse intelligatur.

non plus la totalité des évêques, ses subordonnés, même d'après les règles générales de la hiérarchie, ne saurait lui imposer des lois (1); au contraire, le pape peut, quand il le juge convenable, réformer chaque règlement disciplinaire adopté par les conciles.

Le concile arrivé au terme de ses sessions, si le pape est absent, ces deux questions sont successivement posées : — Veut-on déclarer le concile clos? — Veut-on prier le pape de le sanctionner? Après que les Pères y ont répondu affirmativement par la formule *Placet*, le premier des légats présidents donne la bénédiction, et dit : *Après avoir rendu grâces à Dieu, allez en paix, très-révérends Pères*. Les assistants répondent *Amen!* et la clôture a lieu par les acclamations adressées au pape, aux princes catholiques, aux légats, aux cardinaux, aux députés et aux évêques. Dans le concile de Trente, tous les évêques, avant de quitter la ville, furent invités à signer les décrets de l'assemblée, formalité accomplie d'ordinaire à la fin de chaque session.

D'après les conditions exigées pour la légitimité d'un concile général, la première de toutes étant l'adhésion pleine et entière de l'autorité papale, il existe au plus dix-neuf conciles qui puissent légitimement prétendre au titre d'œcuménique (2); tous les autres qui ont fait valoir cette prétention, ont été ou partiellement réprouvés, ou non approuvés. Dans cette dernière catégorie doivent être rangés les conciles de Rimini (363), celui d'Éphèse (449), celui de Constantinople (730 et 755), et, pour une partie seulement, celui de Sardique (348) et celui de Trulle (690).

Sont reconnus valables (3) :

1° Le *premier concile de Nicée*, célébré en 325, sous le règne de Sylvestre et de Constantin, et dans lequel les Pères,

(1) Can. *Inferior*, 4, d. 21. — Cap. *Quum inferior*, X, de Major. et obed. (I, 33). — *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 352 et 354, p. 74.

(2) *Petra*, a. a. O., tom. II, p. 7, n. 89 sqq. — *Lupoli*, a. a. O., p. 258. — Can. *Quoniam*, 7 sqq., d. 16.

(3) Nous traiterons en son lieu la question de l'admission des conciles dans les différents États.

assemblés au nombre de trois cent soixante-dix-huit, con damnèrent l'erreur d'Arius, fixèrent la fête de Pâques, e déposèrent l'évêque Mélétius et tous ceux qu'il avait ordon nés (§ 69);

2° Le *premier concile de Constantinople* (481), du temp du pape Damase et de Théodose le Grand; cette assemblée composée de cent cinquante évêques, proclama la divinit du Saint-Esprit, audacieusement niée par Macédonius et se adhérents;

3° Le *concile d'Éphèse* (431), sous le règne de Célestin e de Théodose le Jeune; quatre cent trente et un évêques condamnèrent les erreurs de Nestorius;

4° Le *concile de Chalcédoine* (451), sous celui de Léon l Grand et de Marcien; six cent trente évêques y anathéma tisèrent l'hérésie d'Eutychès;

5° Le *deuxième concile de Constantinople* (553), compos de cent soixante-cinq évêques, célébré sous Vigile et Justi nien, contre les trois chapitres;

6° Le *troisième concile de Constantinople*, tenu contre le monothélites; il fut célébré sous Agathon et Constantin Pogonat, et réunit cent quatre-vingt-neuf évêques;

7° Le *deuxième concile de Nicée*, convoqué sous Adrien I par Constantin VI (757), où fut condamnée par soixante quinze évêques l'hérésie des iconoclastes;

8° Le *quatrième concile de Constantinople* (869), à l'épo que d'Adrien II et de l'empereur Basile, où plus de deu cents évêques mirent fin au schisme de Photius et rétabliren Ignace, le légitime patriarche, sur le siége byzantin;

9° Le *premier concile de Latran*, assemblé par Calixte II sous le règne de Henri V (1118), et qui ne compta pas moin de neuf cents évêques; il abolit les investitures et décréta l'affranchissement de la Palestine et de l'Espagne du joug des Sarrasins;

10° Le *deuxième concile de Latran*, qui vit mille évêques le plus grand nombre qui se soit jamais réuni sur un même point, assemblés autour d'Innocent II, sous le règne de

Lothaire (1139); il termina heureusement le schisme suscité par Pierre de Léon, et condamna la doctrine hérétique de Pierre Buys et d'Arnold de Brescia;

11° Le *troisième concile de Latran*, convoqué par Alexandre III, après la réconciliation de Frédéric I[er] avec l'Église (1179); trois cents évêques prirent part aux délibérations de cette assemblée, relativement à l'hérésie des Vaudois et des Albigeois;

12° Le *quatrième concile de Latran*, qui se réunit à l'appel d'Innocent III (1215), lorsque Frédéric II faisait la guerre à l'empereur Othon IV, en Allemagne. Ce concile condamna aussi l'abbé Joachim et l'erreur d'Amalrich; quatre cent quatre-vingt-trois évêques et neuf cents abbés et prieurs signèrent les décrets de cette assemblée (1);

13° Le *premier concile de Lyon* (1245), convoqué par Innocent IV, et qui ne compta que cent quarante-deux évêques; il invita les peuples chrétiens à prendre les armes contre les Sarrasins et les Mongols, et prononça la sentence de déposition contre Frédéric II;

14° Le *deuxième concile de Lyon* assemblé par Grégoire X, sous Rodolphe de Habsbourg (1274), et composé de cinq cents membres qui proclamèrent de nouveau le dogme de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, et firent plusieurs règlements disciplinaires;

15° Le *concile de Vienne*, sous Clément V et Henri VII (1311), où trois cents Pères, évêques ou abbés, abolirent l'ordre des Templiers, et condamnèrent les Fratricelles, les Béguards et les Béguins.

La décadence complète de l'Église, causée principalement par le schisme de 1576, appelait nécessairement une réforme qui devait porter à la fois sur tous les degrés de la hiérarchie, depuis le sommet jusqu'à la base. Au lieu de supprimer la scission, le concile de Pise n'avait fait que la creuser plus profondément, et le concile de Constance était sur le point

(1) *Leuren*, For. eccles. 1, 31, q. 843, n. 2, tom. I, p. 443.

de s'engager dans la même voie. La convocation émanée de Grégoire XII fit disparaître l'illégitimité de cette assemblée, relativement aux actes qui suivirent cette convocation.

16° Le *concile de Constance* doit donc être compté parmi les conciles œcuméniques ; il vit finir le grand schisme d'Occident par l'abdication de Grégoire XII (1) ; il combattit en même temps l'hérésie Wikléfite et Hussite, et Martin V confirma tous ceux de ses décrets qui se rapportaient à cet objet, à l'exclusion de tous les autres, rendus avant la convocation de Grégoire XII (2).

Le nouveau concile convoqué à Pavie, puis à Sienne et ensuite à Bâle, quoique reconnu pendant quelque temps par Eugène IV (3), avait été ouvert contre le gré de ce pontife, et ne tarda pas à rompre de nouveau avec lui ; c'est pourquoi Eugène convoqua :

17° Le *concile tenu d'abord à Ferrare*, puis *à Florence* (1434), sous le règne de l'empereur Sigismond ; la réconciliation des Grecs avec l'Église y fut signée par cent quarante et un évêques ;

18° Le pape Jules II convoqua en 1512 le *cinquième concile de Latran*, continué par son successeur Innocent X. Les deux buts principaux de cette assemblée étaient l'affermissement de la paix en Europe et le rétablissement de la discipline. On y vit siéger cent quatorze évêques ;

19° Le *concile de Trente*, célébré sous les papes Paul III, Jules III et Pie IV (de 1545 à 1563). C'est le dernier concile œcuménique. Deux cent quatre-vingts évêques y siégèrent. Les doctrines de Luther, de Calvin et de Zwingle y furent

(1) V. supra § 31.

(2) *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindiciæ, p. I, tom. I, p. 356 sqq.

(3) Cette reconnaissance n'emporte nullement la confirmation des décrets du concile hostiles à l'autorité du pape. Dans sa constitution *Dudum* (*Hardouin*, Conc., tom. VIII, col. 1587), Eugène IV dit en termes exprès : *Ut omnia et singula contra auctoritatem nostram facta et gesta per dictum concilium prius omnino tollantur et in pristinum statum reducantur.* On a trouvé bon, dans plusieurs éditions, de laisser ces paroles de côté ; mais elles n'en restent pas moins ce qu'elles sont. — *Bennettis*, a. a. O., p. 438. — Romani Pontif. summa auctoritas (Faventiæ, 1779), lib. I, c. 18, n. 36 sqq., p. 151 sqq.

anathématisées ; la discipline y subit des réformes radicales. Peu de jours avant l'ouverture du concile, le célèbre dominicain Dominique Soto prononça, devant les Pères déjà réunis, un sermon plein d'une sainte austérité où il compara l'assemblée de Trente aux grandes assises du genre humain au jour du jugement (1)... Ce rapprochement aurait-il été prophétique ? aurait-il annoncé que la célèbre assemblée serait le dernier concile œcuménique ?

§ LXXXVI.

3. *Des conciles particuliers.*

Les conciles particuliers, dont les décrets forment une partie notable du droit ecclésiastique, sont, comparativement, beaucoup moins en usage dans le temps actuel que dans le passé. Les quatre patriarcats d'Orient se sont séparés de l'Église, la dignité de primat a perdu son ancienne importance (2), et les salutaires prescriptions de la sainte assemblée de Trente, recommandant avec une vive sollicitude au corps épiscopal de réunir le plus fréquemment possible les conciles provinciaux (3), fidèlement observées, d'abord, dans le temps qui suit immédiatement le concile, ne tardèrent pas à tomber dans l'oubli le plus profond.

L'Église a constamment reconnu la grande importance des synodes diocésains, et l'un des papes les plus remarquables par leur vaste érudition leur a même consacré un ouvrage très-étendu (4) ; mais comme l'efficacité de ces synodes dépend en grande partie des conciles provinciaux, les canons voulant qu'ils soient célébrés après la clôture de ceux-ci, afin qu'il puisse y être avisé à l'exécution de leurs décrets (5), la décadence des uns a fatalement entraîné l'abandon des autres.

(1) *Le Plat*, a. a. O., tom. I, p. 1.
(2) *Berardi*, Comment. ad jus eccles. univ., tom. I, p. 33.
(3) *Conc. Trid.*, sess. 24, c. 2, de Ref.
(4) *Bened. XIV*, de Synod. diœces. Rom., 1748.
(5) Can. *Decernimus*, 17, d. 18. Cap. *Sicut olim*, 25, X, de Accusat. (V, 1).

Les synodes diocésains n'ayant d'ailleurs pour objet que l'administration intérieure de chaque diocèse, et n'offrant pas en réalité les caractères propres aux conciles (§ 83), nous en parlerons plus à propos lorsque nous exposerons les droits spéciaux de chaque évêque en particulier.

Les conciles particuliers se distinguent des œcuméniques, en ce que la convocation qui les précède ne s'adresse pas à l'universalité des évêques, mais seulement à ceux d'un cercle déterminé, et de plus, en ce que le centre de la réunion de ces évêques n'est pas le pape, du moins en sa qualité de chef souverain de l'Église, mais l'évêque qui a sur eux, en vertu du droit ecclésiastique, une autorité juridictionnelle. Cette subordination d'une partie de l'épiscopat à un supérieur du même ordre n'a point elle-même son fondement dans le droit divin ; l'instruction divine de la primatie de Pierre à l'égard des autres apôtres a seulement servi de modèle à l'économie hiérarchique du corps épiscopal (§ 66). Cette conformité d'organisation établit une grande analogie entre le concile particulier et le concile œcuménique ; en effet, de même que le pape, dans les conciles œcuméniques, forme le centre d'unité autour duquel se rallie l'épiscopat tout entier; dans les conciles particuliers, l'évêque de la province ou du diocèse forme également le centre d'unité du cercle partiel de l'épiscopat dans lequel s'exerce sa juridiction. L'économie est la même, mais les pouvoirs de l'évêque sont loin d'être aussi absolus que ceux du pape : il peut convoquer et présider le concile; mais ses décisions ne sont pas définitives, sa voix n'est pas prépondérante au point de prévaloir sur les conclusions des autres membres de l'assemblée (1). Bien loin de là, si la majorité des évêques se prononce dans un autre sens que lui, il doit s'incliner devant leur opinion, il doit même la promulguer en son nom (2).

Le concile particulier peut aussi rendre des décrets en

(1) *Leuren*, Forum eccles., I, 31, q. 843, n. 2, tom. I, p. 443.

(2) *Ferraris*, Prompta bibliotheca. v. *Concil.*, art. II, n. 48.

matière de foi, et, comme les évêques qui le composent sont, en cette qualité, partie intégrante de l'infaillible autorité doctrinale, leurs décisions sont présumées (1) orthodoxes; seulement, ce n'est là qu'une présomption et point une certitude; elles ne revêtent ce caractère que par l'adhésion de l'autorité papale (2); tandis que dans le concile œcuménique, alors qu'il est présidé par le pape, la définition prononcée exprime avec une pleine et entière certitude l'infaillible doctrine, le dogme emportant l'obligation de la foi...

Les conciles particuliers ont, en matière de discipline (3), une importance beaucoup plus considérable. D'illustres docteurs de l'Église, tels que saint Augustin, saint Césaire, saint Hilaire, et plusieurs autres, leur donnèrent souvent l'autorité de leur parole : les décisions de ces conciles ont force de loi dans toute la sphère juridictionnelle des évêques qui y prennent part, et le pape peut même les rendre obligatoires pour toute l'Église (4); seulement, dans ce cas, elles ne sont plus considérées comme des décrets de conciles, mais comme des lois émanées directement du souverain pontife (5).

Voilà pour les principes généraux; qu'en est-il maintenant des particularités, et d'abord, du droit de convocation? Ce droit appartient immédiatement à l'évêque auquel sont subordonnés d'autres évêques du même cercle; mais il ne lui appartient qu'en vertu d'une participation historiquement acquise à la primauté du souverain pontife, et, ainsi la convocation a lieu médiatement sous l'autorité du pape, qui a également le droit de charger chaque patriarche, primat ou

(1) *Salmon*, Tract. de studio conc., p. I, p, 5, A. — Toutefois, la nouvelle constitution veut que les décisions doctrinales soient immédiatement transmises au pape. — Cap. *Majores*, 3, X, de Baptismo (III, 42).

(2) *Melch. Canus*, Loci theolog., lib. V, c. 4, fol. 157, A. — *Leuren*, Forum eccles. I, 3, q. 63, n. 2, tom. I, p. 43.

(3) *Conc. Roman. I*, ann. 1074, cap. 4 (*Mansi*, Conc., tom. XX, col. 406).

(4) *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindic., p. II, tom. III, p. 202, p. 222 sqq. — *Salmon*, a. a. O.

(5) *Leuren*, a. a. O. La règle : *Omnia nostra facimus, quibus auctoritatem nostram impertimur*, trouve ici son application.

métropolitain (1), d'assembler un concile particulier dans le cercle de sa juridiction.

L'histoire nous offre de nombreux exemples de conciles nationaux et provinciaux convoqués par le pouvoir séculier (2); mais il ne faut pas se méprendre sur le vrai sens de cette convocation; car, au point de vue du droit, l'autorité temporelle est aussi peu compétente à assembler un concile provincial, que la puissance impériale à convoquer un concile œcuménique (3). La situation est identique, et l'on peut appliquer au cas ici posé l'explication que nous avons donnée précédemment de la convocation des conciles généraux par les empereurs (§ 84). Il est incontestable que le primat ou le métropolitain doivent se prêter facilement aux désirs de leur souverain, et l'on ne peut nier que, déférant aux vœux des pouvoirs séculiers, les évêques, dans les conciles nationaux, n'aient délibéré sur des questions qui leur avaient été spécialement recommandées par les rois (note 2). Mais la prétendue autonomie du pouvoir royal en cette matière s'évanouirait à l'instant même, si le pape défendait aux évêques de s'assembler au lieu indiqué. Il est vrai que, par le fait des circonstances, la réunion des conciles particuliers est presque partout subordonnée à l'agrément de l'autorité temporelle; mais leur validité ecclésiastique ne dépend pas de l'octroi ou du refus de cette autorisation.

A considérer donc la question intrinsèquement, au métropolitain seul appartiennent, dans toute leur plénitude, le droit et le pouvoir de convoquer le concile provincial (4), dont nous allons maintenant nous occuper d'une manière spéciale, et pour ce faire, il n'a besoin de l'agrément d'aucun autre; il n'est obligé de consulter ni un patriarche, ni un pri-

(1) *Bennettis*, a. a. O., p. I, tom. I, p. 245.

(2) *Conc. Aurel. I*, ann. 511, præf. (*Hardouin*, Conc. tom. III, col. 1008). — *Van Espen*, Jus eccles. univ., p. I, tit. 20, c. 4, n. 2 sqq.

(3) *Richard*, Analysis Concilior., tom. I, c. 8, p. 48. — *Lavocat*, de Conciliis in genere, p. 56 sqq. — *Bennettis*, a. a. O., p. II, tom. III, p. 157 sqq.

(4) Can. *Si episcopus*, 9, d. 18. — Cap. *Quod sicut*, 28, § *Præterea*, X, de Elect. (I, 6).

mat (1), ni même son chapitre, à moins qu'il n'existe, à cet égard, dans son diocèse, une coutume particulière (2). D'un autre côté, comme les évêques ne peuvent former un concile sans sa participation (3), c'est lui qui est légalement obligé de faire la convocation; en cas d'empêchement de sa part, ce droit et cette obligation passent au plus ancien suffragant de la province (4), et non au vicaire général de l'archevêque; de même, pendant la vacance du siége, c'est le suffragant (5) et non le vicaire du chapitre (6), qui succède sous ce rapport, comme sous plusieurs autres, à l'évêque décédé.

L'évêque exempt, alors même qu'il jouit de l'avantage attaché à l'ancienneté de consécration, n'a pas le droit de convoquer le concile, mais il est tenu de s'y rendre; en effet, le concile de Trente dispose expressément que tout exempt ait à choisir un métropolitain dans le voisinage de sa résidence, lequel aura à le convoquer au concile provincial. D'après une décision de la congrégation du même concile (7), cette disposition ne s'étend pas aux archevêques sans suffragants, ni aux cardinaux-évêques, ni aux évêques dont les diocèses sont situés entre la province de Capoue et celle de Pise, à moins que leurs prédécesseurs n'aient déjà fait un choix de ce genre. Tous les prélats *nullius* sont aussi obligés d'opter, sinon pour l'archevêque le plus rapproché, du moins pour un qui ne soit pas trop éloigné.

Doivent être convoqués au concile provincial tous ceux auxquels la loi et la coutume accordent ce droit (8). Ce sont, outre les évêques de la province et les autres évêques dont il

(1) Can. *De Conciliis*, 2, d. 18.

(2) *Petra*, Comment. ad Const. Apost., tom. I, p. 277, n. 20 et 24.

(3) *Conc. Antioch.*, can. 16 et 20. (Can. *Propter ecclesiasticas*, 4 et 14, d. 18.) — *Petra*, a. a. O., n. 18. — *Van Espen*, a. a. O., cap. I, n. 1.

(4) *Conc. Trid.*, sess. 24, c. 2.

(5) *Fagnani*, Comment. ad Cap. *Sicut olim*, 25, de Accus. (V, 1), n. 17. — *Ferraris*, Prompta biblioth., v. *Concilium*, art. 2, n. 5.

(6) *Petra*, a. a. O., n. 19 et 23.

(7) *Bened. XIV*, de Synodo diœc., lib. XIII, c. 8, n. 14. — *Giraldi*, Expositio jur. pontif., vol. II, p. 1001 sqq.

(8) *Conc. Trid.*, a. a. O., sess. 25, c. 2, de Ref.

a été parlé, parmi lesquels il faut compter les évêques nommés ou élus, s'ils sont confirmés (1), les fondés de pouvoir des évêques absents; ceux-ci n'ont voix délibérative qu'autant que le concile juge convenable de la leur accorder (2) Cette faveur peut être étendue de la même manière au grand vicaire capitulaire convoqué pendant la vacance du siége (3) Dans le cours de cette vacance, les chapitres des églises collégiales sont aussi convoqués; mais, en tout temps, ont droi de l'être les chapitres de cathédrales; car, si, dans un gran nombre de cas, les évêques sont obligés de prendre l'avi de leurs chapitres, il n'y a pas de raison pour que ceux-c n'assistent pas à l'assemblée des évêques avec voix consultative.

Peuvent encore avoir entrée au concile ceux qui veulen y porter des griefs personnels (4). Quant aux laïques en général, ils ne peuvent prétendre avoir droit d'y paraître qu pour demander justice ou pour protéger l'assemblée; mai toutes les fois qu'il s'agit de prononcer une condamnatio contre des clercs, ils doivent être entièrement écartés (5).

Quiconque est tenu de se rendre au concile (6) et s'e dispense sans motifs légitimes, tels qu'une maladie, un âg avancé, une mission du gouvernement (§ 82), est frappé d'ex communication (7). Cette peine atteint aussi celui qui s retire sans congé avant la clôture du concile (8). Cette ex communication, toutefois, n'a d'autre effet que de rompr la communion entre celui qui en est atteint et les autres évê

(1) *Ferraris*, a. a. O., n. 12.

(2) *Fagnani*, a. a. O., n. 31. — *Van Espen*, a. a. O., n. 16.

(3) *Ferraris*, a. a. O., n. 15. — *Petra*, a. a. O., n. 35, p. 279.

(4) Can. *Propter ecclesiasticas*, 4 et 15, d. 18.

(5) *Ferraris*, a. a. O., n. 27.

(6) *Non oportet*, 5, d. 18 (*Conc. Laod.*, c. 40).

(7) Can. *Non oportet*, cit. : Infirmitas. Can. *Pervenit*, 6 (*Conc. Chalc* c. 19) : Urgentes necessitates, inexcusabilia negotia. Can. *Placuit* 10. (*Con Carth.* ann. 401, c. 10) : Ætas, ægritudo, gravior necessitas. — Can. *Si episco pus*, 13, d. 10 : Gravis infirmitas corporis, præceptio regia. — *Petra*, a. a. O n. 46, p. 279.

(8) Can. *Si quis autem*, 12, d. cit.

ques (1), sans lui ôter le droit de vaquer aux fonctions de sa dignité dans son diocèse (2). D'autre part, le métropolitain qui n'observe pas les prescriptions légales relatives aux époques de la tenue des conciles provinciaux, encourt la peine de la suspense (3). Cette peine avait déjà été formulée par le quatrième concile de Latran (4); mais elle est purement *ferendæ sententiæ*, et ni le cinquième concile de Latran ni celui de Trente (5), d'après la déclaration de la congrégation de ce concile, n'ont eu l'intention de rien modifier sur ce point, bien qu'ils se soient servis de l'expression *pœnas incurrere* (6).

Les interstices à observer dans la célébration des conciles provinciaux avaient déjà été fixés par le concile de Nicée de manière à ce qu'il y eût deux assemblées par an, l'une avant l'ouverture du Carême, et l'autre au commencement de l'automne (7); le concile d'Antioche leur assigna, comme époques opportunes, la troisième semaine d'après Pâques et le mois de septembre (8). Cette nouvelle disposition n'entraînait pas précisément l'abrogation de la précédente; c'était aux évêques d'en décider suivant leur convenance (9). Toutefois, dès le milieu du cinquième siècle, on voit l'Église se plaindre du peu de régularité apporté par les évêques dans la tenue des conciles provinciaux. Ces plaintes trouvèrent un écho dans le concile de Chalcédoine, qui renouvela à cette occasion les anciens décrets œcuméniques; mais l'épiscopat n'en devint pas plus zélé, et, quoique l'empereur Justinien

(1) Can. *Placuit*, 10. — Can. *Si quis episcoporum*, 14, d. 18.

(2) *Petra*, a. a. O., n. 111, p. 283.

(3) Cap. *Sicut olim*, 25, X, de Accus. (V, 1) : A sui executione officii suspendatur.

(4) *Leon. X, P.*, Const. *Regimini* (*Conc. Later.*, V, sess. 10).

(5) *Conc. Trid.*, sess. 24, c. 2 sqq. : Pœnas sacris canonibus sancitas incurrant.

(6) *Fagnani*, a. a. O., n. 108.

(7) *Conc. Nic.*, can. 5 (Can. *Habeatur*, 3, d. 18).

(8) *Conc. Antioch.*, can. 20 (Can. *Propter eccles.*, 4, d. 18). — *Fagnani*, a. a. O., n. 20.

(9) *Conc. Chalc.*, can. 19 (Can. *Pervenit*, 6, d. 18).

prêtât à l'Église le secours de sa législation (1), elle n'en fut pas moins obligée de réduire de deux à un le nombre des assemblées provinciales annuelles. C'est ce que fit le concile de Trulle, puis le deuxième concile de Nicée (2), dont les dispositions à cet égard furent confirmées plus tard par le second concile de Latran (3).

Néanmoins, les conciles provinciaux devinrent toujours de plus en plus rares, et parmi les causes de leur décadence, celle qui agit le plus puissamment fut la limitation de plus en plus grande de leurs attributions ; un grand nombre de fonctions qui rentraient autrefois dans le cercle de leur compétence, comme, par exemple, la confirmation des évêques, leur avaient été soustraites et réservées à l'autorité du pape. Cependant, malgré ces retranchements, il restait encore un vaste champ à leur activité ; ils avaient surtout à veiller au maintien de la discipline, dont la ruine fut d'autant plus rapide et inévitable, que les conciles provinciaux cessèrent d'opposer une digue au débordement de la corruption. Aussi, au commencement du seizième siècle, la législation ecclésiastique dut-elle établir, à cet égard, des règles positives et rigoureusement obligatoires. Un décret du cinquième concile de Latran ordonna que les conciles provinciaux fussent convoqués au moins (*saltem*) tous les trois ans, après l'octave de Pâques, sauf le cas où l'usage, dans certaines provinces, aurait fait choisir une autre époque comme plus opportune; il suivait de là que, si une convocation plus fréquente paraissait obligatoire aux évêques, ils pouvaient la réaliser sans se mettre en opposition avec la loi.

Le concile de Trente reproduisit la disposition de celui de Latran, et l'on vit aussitôt après sa publication un grand nombre d'archevêques rivaliser d'ardeur et d'activité et s'empresser de mettre en pratique une institution éminemment propre à

(1) *Novell*, 137, c. 4.
(2) Can. *Quoniam*, 7, d. 18 (Syn. 7ma, can. 6).
(3) Cap. *Sicut olim*, cit. — Cap. *Quum sit*, 16, X, de Judæis (V, 6).

donner vie et durée aux décrets de réforme du saint concile (1).

Sous ce rapport, comme sous tant d'autres, un admirable modèle fut donné à l'épiscopat : saint Charles Borromée, le digne successeur de saint Ambroise, qui, dans son zèle ardent pour l'exaltation du royaume de Dieu, célébra dans la province milanaise une série de conciles. Les allocutions qu'il adressa aux Pères assemblés autour de lui, expriment avec tant de force et de clarté l'importance et l'objet des conciles provinciaux, que nous croyons ne pouvoir mieux faire, pour donner une notion nette et lumineuse du caractère de cette institution, que de reproduire les propres paroles du saint cardinal (2). Voici comment il s'exprime dans le discours qu'il prononça à l'ouverture du premier concile provincial de Milan :

Quia tria præcipue sunt, quæ ex Tridentini concilii auctoritate in provincialibus conciliis agi et confici oportet, ut delicta corrigantur, mores ad optimam disciplinam revocentur, et tollantur dirimanturque controversiæ : primum illud erit faciendum, tanquam firmissimum totius ædificii fundamentum, ut omnibus, et singulis, quæ a Tridentino concilio definita ac statuta sunt, palam acceptis, detestantes hæreses omnes, quæ a sacris canonibus conciliisque œcumenicis, præsertim vero Tridentino, damnatæ sunt, veram obedientiam summo Romano Pontifici spondeamus, fidemque, *sine qua impossibile est placere Deo*, ex præscripto ejusdem concilii, ac sanctissimi Domini nostri ratione et formula profiteamur, et ad ejus in provincia nostra tenendam integritatem, id quod ad hanc diem nobis præstitisse videtur Dei benignitas, opportuna præsidia, summamque diligentiam et

(1) Oratio *Caroli* Cardin. in Conc. prov. 1, hab. (Acta Mediol. Eccl. Edit. Patav. 1744, tom. I, p. 50) : Ergo singulari virtute ac prudentia vestra gravissimis malis remedium inventum est ; hac renovatione provincialium Conciliorum : reliquum modo erat ut sapienter excogitata medicina, ægrotis provinciis salutariter adhiberetur.

(2) Nous suivons ici l'exemple de *Van Espen* (a. a. O., c. 2, n. 6 et 7).

vigilantiam pro locorum et temporum periculo adhibeamus Deinde in delictis corrigendis illa nobis ineunda ratio est ut, pro vi et modo morborum, ægrorumque natura medicinam accommodemus, nunc lenibus admonitionis et objurgationis remediis errata castigantes, nunc acriori curation utentes, denique exulceratis partibus ferrum et ignem admoventes, quemadmodum mali ratio, et contagionis periculum postulabit, memores semper nos esse Patres, non dominos

Morum autem disciplinam facile restituemus, si qua ration quibusve factis primum constituta, diuque conservata est eamdem nos in restituenda adhibebimus, illorum vestigia persequentes, qui hanc bonorum amplitudinem nobis, Deo auctore, sua virtute pepererunt. Proponamus nobis, quæso Patres, illorum vitæ sanctitatem, et in administratione su officii sapientiam. Erant integri, casti, simplices; modesti humiles, bene morati, in oratione et lectione assidui, sui despicientes, in alienæ salutis cura et cogitatione defixi, consilio et opere benigni, hospitales, in domestico cultu et victu parci, in alios benefici et liberales. Erant vigilantes super gregibus suis, vineam Domini summa diligentia et labore colentes et custodientes. Pascebant assidue oves sibi commissas triplici salutis cibo, verbo, et exemplo, et sacramentis memores quoque et imitatores summi pastoris Christi, qui pro universo grege suo sanguinem et vitam profudit, ips pro suarum ovium incolumitate quemvis excipere laborem subire omnes casus, omnem vim atque injuriam perferre denique, ut bonus pastor angelicus, animam suam pro ovibus ponere non dubitabant, nullum inde hujus vitæ fructum exspectantes, ut maximos cœlestis retributionis fructus consequerentur. Hæc si, ut debemus, Patres, ante oculos habebimus, facile intelligemus, quid in restitutione ecclesiastica disciplinæ nobis sit hoc tempore agendum. In quo illud etiam animadvertendum erit, ut, quemadmodum in conformanda et constituenda ecclesiastica ratione Christus Dominus ab ipsis apostolis, quos christianæ vitæ magistros esse voluerat, initium fuit : sic nos a nobis pastoribus, qui vi-

vendi exempla et præcepta aliis tradere oportet, in conformanda restituendaque morum disciplina exordiamur. Hæc officia, si quo debemus studio præstiterimus, parvi profecto negotii erit sedare controversias, id quod nobis Tridentina synodus proposuit. Nam, sublata cupiditate, quæ omnium radix et semen dissentionum, facile præsentis temporis discordias componemus; nullumque in posterum dissidendi locum cuiquam in provincia nostra relinquemus. Quare ad piam hanc necessariam muneris nostri curam, ac diligentiam, Patres, toto pectore incumbamus : hoc acceptabili tempore, hac die salutis, quam fecit Dominus, enitamur, ut, quantum consilio, opera actionibusque, Spiritu sancto duce et moderatore, possumus, tantum ad constituendam provinciæ incolumitatem afferamus.... Postulat sacrosancta synodus, ut ne tot tantique labores a sanctissimis Patribus in ea suscepti brevi tempore intereant. Hoc vehementer exspectat Pius pontifex maximus ex illo præsertim die, quo nos ab administratione consiliorum suorum et procuratione Ecclesiæ ad vos dimisit. Cui date, quæso, ut profectionis nostræ, et vestrorum laborum uberes fructus deferre possim : præclaras scilicet salutaresque hujus concilii actiones. Hoc ipsum exigit vestra virtus, quam in publico orbis terrarum conventu spectatam et cognitam, nunc in vestrorum populorum vita ac salute tenenda, debetis exprimere. Hoc denique flagitat a nobis Christus Jesus, ut constet sibi ratio officii nostri erga oves, quas pretio sanguinis sui redemptas nostræ fidei prudentiæque commendavit et concredidit; ne quando sanguinem illarum de manu nostra requirat, si, quod Dei benignitas prohibeat, culpa aut negligentia nostra eas diripi aut dispelli patiamur.

Certes, si l'épiscopat tout entier, du vivant de saint Charles, comme dans les temps postérieurs, s'était inspiré de l'esprit de Borromée, et avait pris ses œuvres pour modèle, l'Église, recueillant le fruit des salutaires réformes opérées par le concile de Trente, se serait montrée sous une face nouvelle,

et comme revêtue d'un vêtement entièrement neuf. Mais le zèle du saint cardinal ne se communiqua point à tous les princes de l'Église; peu à peu, les conciles provinciaux devinrent de plus en plus rares, et si on ne peut méconnaître que la discipline ecclésiastique, comparativement à son état de décadence, dans le quatorzième et le quinzième siècle, ne se soit notablement améliorée, il n'est pas moins incontestable que bien des abus ont survécu aux réformes du seizième siècle, et qu'il s'y en est joint, depuis, un grand nombre de nouveaux. On est donc amplement fondé à regretter (1) que l'*institut* des conciles provinciaux, constamment tenu en si grand honneur dans l'Église, soit tombé de nos jours dans un si grand discrédit!

La haute importance des questions soumises aux délibérations des conciles provinciaux oblige les évêques à se préparer convenablement, soit par la pratique des bonnes œuvres, l'aumône et un jeûne de trois jours, soit par la méditation de l'Évangile et des prescriptions canoniques. Inutile de dire qu'ils doivent, pendant ce temps, s'abstenir, plus sévèrement que jamais, de tout divertissement mondain (2).

L'archevêque a non-seulement la présidence du concile, mais encore la direction du cours des délibérations; il est tenu néanmoins de se ranger à l'opinion de la majorité (3). Comme président, il a droit d'exiger que chacun parle à son rang d'inscription; mais il ne peut, sans le consentement exprès des évêques, refuser la parole à qui la demande, ni décider si tel document sera ou non communiqué à l'assemblée; il ne peut même, sans ce consentement, prononcer de censures contre l'évêque qui se comporte irrévérencieusement à son égard (4).

(1) *Van Espen*, a. a. O., c. 1, n. 11 : Sed proh dolor! ea est temporum nostrorum miseria ac iniquitas, ut nec singulis trienniis, immo nec vicenniis Synodus Provincialis habeatur; immo jam anni sunt fere nonaginta, quod Belgium nostrum Synodum Provincialem congregatam non viderit.

(2) Can. *Quoniam*, 7, d. 18. — *Petra*, a. a. O., n. 57 sqq., p. 280.

(3) Cap. *Ne episcopi*, 7, X, de Temp. ordinat. (I, 11).

(4) *Petra*, a. a. O., n. 72 sqq., p. 282.

La durée du concile provincial est régulièrement de trois à quatre jours; elle ne peut se prolonger au delà d'une semaine que dans des cas très-exceptionnels, et pour des motifs d'une importance toute particulière (1); toutefois, le métropolitain ne peut le dissoudre qu'avec l'agrément des évêques (2).

Après la clôture du concile, les évêques sont tenus de promulguer, dans le délai de six mois, dans leurs synodes diocésains, les décrets rendus par l'assemblée, lesquels obligent tous les habitants de la province, mais à l'exclusion de tous autres (3).

L'évêque seul a le pouvoir de dispenser, dans son diocèse, de l'observation de ces décrets; conséquemment aussi, le métropolitain dans le sien; mais il n'a pas celui d'étendre cette dispense à toute la province (4) : cette faculté n'appartient qu'au pape. Le pape a-t-il aussi un droit de sanction à l'égard de tous les canons des conciles provinciaux? Cette question est l'une des plus controversées de tout le droit ecclésiastique.

En étudiant l'histoire impartialement, avec un esprit dégagé de toute prévention, on arrive à constater un fait hors de doute : c'est la célébration, dans le premier âge de l'Église, d'une foule de conciles provinciaux qui ne reçurent jamais la sanction papale, et qui pourtant eurent leur application dans le cercle auquel ils étaient destinés; cette sanction n'est donc pas une condition essentiellement constitutive de leur validité (5). Cette opinion, il est vrai, semble être contredite par quelques canons recueillis par Gratien (6), ainsi que par di-

(1) *Petra*, a. a. O., n. 113 sqq., p. 283. — *Hostiensis*, in Cap. *Grave*, 28, X, de Præb., n. 11, fol. 25, A.

(2) *Leuren*, Forum eccles., I, 31, q. 843, n. 2, tom. I, p. 443. — *Fagnani*, a. a. O., n. 98. — *Petra*, a. a. O., 116, p. 283, sqq. S. note 4.

(3) Can. *Catholica*, 8, d. 11. — Can. *Decernimus*, 17, d. 18 (*Conc. Tolet.* ann. 691, can. 6).

(4) *Leuren*, Forum eccles., I. 2, q. 183, n. 2, 2, tom. I, p. 128 sqq.

(5) Can. *Regula*, 3. — Can. *Multis*, 5. — Can. *Concilia*, 6, d. 17. — Can. *Dudum*, 9, c. 3, q. 6. — Can. *Nullus*, 1, c. 5, q. 4.

(6) *Schmalzgrueber*, Jus canon. Diss. prœm., § 8, n. 355 sqq., tom. I, p. 17.

verses décrétales, spécialement par le chapitre *Significasti* (1) emprunté à une lettre de Pascal II. Mais ces documents ne sont revêtus d'aucune espèce d'authenticité (2), à l'exception du décret *Significasti*, lequel peut être encore entendu dans un autre sens. En effet, il est incontestable qu'un concile provincial n'a force de loi qu'autant que le pape ne l'a pas improuvé. Cette multitude de canons émanés de conciles provinciaux, et non revêtus de la sanction papale, n'étant, en conséquence, devenus obligatoires que par le fait de la non-désapprobation du pape, Pascal II pouvait dire avec raison que tous les conciles avaient tiré de l'autorité de l'Église romaine et leur origine et leur force.

Plus tard, du reste, diverses circonstances se sont réunies pour amener les conciles provinciaux à demander la confirmation expresse du souverain pontife. Ce fut, d'une part, la dépendance plus étroite dans laquelle ils se trouvaient vis-à-vis du pape; de l'autre, la nécessité de la confirmation papale à l'égard des prélats exempts, qui se soumettaient avec moins de répugnance à une autorité plus élevée (3).

Ainsi, d'après le droit actuel, la promulgation officielle des décrets des conciles doit être précédée de leur présentation à la congrégation du concile de Trente; cette formalité, consacrée par une longue pratique, repose en même temps sur la constitution de Sixte V *Impensa*, qui a créé cette congrégation (4).

Du reste, la confirmation papale n'a pas pour effet de donner aux décrets des conciles provinciaux force de loi au delà du cercle de la province (5).

— *Leuren*, a. a. O. Quæst. prælim., q. 16, p. 11, lib. I, tit. 1, q. 63. n. 1, p. 43. — *Berardi*, Comment. ad jus eccles. univ., tom. I, p. 31.

(1) Cap. 4, X, de Elec. (1, 6).

(2) V. supra, § 85.

(3) *Berardi*, a. a. O., p. 33.

(4) En l'an 1587. — Provinciales vero Synodi, ubivis terrarum illæ celebrentur, decreta ad se mitti præcipiet, eaque singula expendet et recognoscet. — *Fagnani*, Cap. *Super his*, X, de Major. et obed., n. 24. — *Petra*, a. a. O., n. 121, p. 284. — *Berardi*, a. a. O., p. 32 sqq.

(5) *Ferraris*, a. a. O., n. 52.

CHAPITRE IX.

DE L'ENSEIGNEMENT.

§ LXXXVII.

1. *De la doctrine et de sa transmission historique.*

La doctrine de l'Église est la parole de Dieu, qui n'est elle-même que l'expression de la volonté divine. C'est par le Christ que cette parole a été révélée à l'Église, qui l'a reçue dans toute sa plénitude. Cette révélation a élevé l'esprit humain à son plus haut degré de développement et de puissance; et, sans elle, l'humanité tout entière eût été fatalement dévouée à la mort. Le Christ envoya ses apôtres sur toute la terre avec la mission d'enseigner tous les peuples (1). Ce n'était pas la première fois que la volonté de Dieu était annoncée aux hommes; Dieu *avait déjà parlé en diverses occasions et de différentes manières à nos pères*, par les prophètes (2); mais ceux-ci n'avaient été envoyés qu'à la race juive, tandis que les apôtres devaient porter à tous les peuples la lumière de l'Évangile. Cependant la vérité divine n'était pas restée entièrement inconnue aux gentils eux-mêmes; elle avait été révélée à toute la race humaine dans la personne d'Adam, et les peuples même le plus profondément enfoncés dans les ténèbres du paganisme avaient recueilli, par la tradition, quelques sons reconnaissables, malgré leur discordance, de cette première révélation. Il ne leur avait pas été donné de recevoir de Dieu même de nouvelles

(1) *Ev. Matth.* XXVIII, 19.
(2) *Hebr.* I, 1.

lumières, et la loi de l'ancienne alliance était demeurée le partage exclusif du peuple choisi ; mais ils portaient cette loi écrite dans leurs cœurs (1), et c'est pourquoi ils attendaient, eux aussi, quoique n'en ayant que des notions défigurées, la rédemption future.

Or, quand le nouvel Adam eut paru sur la terre, et que, par ses révélations, il eut déployé en entier le plan des mystérieux desseins de la divine sagesse, et, par sa mort, accompli toute la loi, la promulgation de la volonté divine ne dut plus se renfermer dans le sein du peuple juif, mais être portée à tous les descendants du premier homme. *Dieu*, dans la personne *de celui par qui il a créé les siècles* (2), *a parlé dans les derniers temps aux apôtres*, leur ordonnant de rassembler, de tous les points du globe, dans l'arche du salut et de la rédemption, par la promulgation de la parole divine, les enfants de Noé préservés du déluge (3).

Ainsi, les Gentils, disséminés sur toute la terre, ne formèrent plus qu'un seul peuple et un même royaume (4), tandis que les Juifs, qui formaient un peuple à part, élu par le Seigneur, n'ayant pas voulu recevoir l'Évangile du Messie et son royaume, furent dispersés sur toute la surface du monde. Les peuples qui s'étaient réunis pour construire la tour de Babel, avaient encore entendu la voix de Dieu leur parlant immédiatement ; mais cette parole, en se transmettant à leur postérité, s'était obscurcie. Les Hébreux eux-mêmes, quoique Dieu leur parlât aussi sans intermédiaire, n'auraient pu, sans une assistance particulière, transmettre à leur descendance la parole de Dieu dans toute sa pureté primitive ; la synagogue fut établie comme la gardienne de la révélation divine de la loi écrite, ainsi que de la loi traditionnelle ; et de la synagogue sortirent ceux que le Christ avait choisis pour ses envoyés, chargés de porter à tous les

(1) *Rom.* II, 15. *Reithmayr,* Römerbrief, p. 126 sqq.
(2) *Hebr.*, I, 2.
(3) § 2, § 28.
(4) § 18.

peuples la loi dans sa plénitude, la loi de l'ancienne alliance, non abolie, mais accomplie par la nouvelle (1). Maintenant, il est facile de comprendre pourquoi il fallut une vision divine pour détruire cette croyance de Pierre, que tous les peuples devaient se réunir aux Juifs par l'admission de la loi (2). Cette croyance renfermait une grande vérité, mais ce n'était pas par la circoncision extérieure que devait s'opérer cette fusion de tous les hommes en un seul peuple, mais par la propagation universelle de la loi morale, révélée aux Juifs par Moïse et les prophètes, et au monde par le Christ. On ne doit pas considérer comme contraire à ces principes l'observation pratiquée par les apôtres, selon la diversité des circonstances, de certaines dispositions figuratives de l'Ancien Testament (3); ils agissaient ainsi uniquement pour ne pas repousser les Juifs qui accouraient sous la bannière de l'Église (4), et ils abandonnèrent ces pratiques aussitôt qu'elles cessèrent d'être rigoureusement nécessaires. Quelques autres prescriptions rituelles du culte hébraïque furent conservées par les apôtres et par l'Église, comme conformes à l'esprit de la nouvelle loi (5).

L'Église portant dans ses mains le trésor de la parole divine, confié à sa garde par Jésus-Christ, se présente au genre humain dans la personne des apôtres. La nouvelle révélation, cette fois complète et définitive, a eu pour prophète Dieu lui-même dans la personne du Christ; maintenant, cette révélation est donnée aux hommes, comme un héritage divin, qu'ils ont mission de transmettre aux générations actuelles et futures. Or, quel est le mode de cette transmission?

La vérité religieuse, comme tout ce qui tombe dans le

(1) *Ev. Matth.*, V, 17.

(2) *Act. Apost.*, X.

(3) C'est ainsi que Paul soumit Timothée, né d'une mère juive, à la circoncision, et non Tite dont les auteurs étaient païens. Lui-même, comme Nazaréen, fréquentait le temple, § 34. — *Bacchini*, de Ecclesiast. hierarchiæ originib., p. I, c. 3, n. 16, p. 251, sqq.—*Lupoli*, Prælectiones jur. eccles., vol. I, p. 230.

(4) 1 *Cor.* IX, 20 : Factus sum Judæis tanquam Judæus, ut Judæos lucrarer.

(5) *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., tom. I, p. 398, p. 299.

domaine de l'intelligence; va du passé à l'avenir par deux voies, la tradition orale et l'Écriture; il en est ainsi dans l'ancienne alliance comme dans la nouvelle. Jusqu'à sa promulgation solennelle, elle n'est transmise et ne se perpétue que par la voie orale (1); Moïse la reçoit écrite de la main de Dieu mais il en recueille en même temps de sa bouche l'explication secrète, qu'il confie en dépôt aux soixante-dix anciens (2) et la tradition orale continue sans interruption. C'est pourquoi David s'écrie : « *Quanta audivimus et cognovimus, et patres* « *nostri narraverunt nobis* (3)*! non sunt occultata a filiis* « *eorum, in generatione altera. Narrantes laudes Domini, et* « *virtutes ejus et mirabilia ejus quæ fecit* (4). » Moïse avait déjà dit lui-même (5) : *Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi; majores tuos, et dicunt tibi*. Le prophète (6) signale le prêtre comme le messager du Seigneur des armées, dont les lèvres sont dépositaires de la science, et de la bouche duquel on doit recueillir la loi. Ainsi, le sacerdoce juif a été, comme le sacerdoce chrétien, le gardien de la loi divine, et Dieu avait conféré à ceux qui étaient assis dans la chaire de Moïse l'infaillibilité et le sens prophétique, et tous les enfants d'Israël leur devaient obéissance (7).

Le doigt de Dieu, dans l'ancienne alliance, avait écrit sa

(1) *Gotti*, Vera ecclesia Christi, tom. II, p. I, art. 4, § 2, p. 124. — *Lupoli*, a. a. O., p. 182 sqq.

(2) *Origen.*, Homil. 5, in Numer. — *Hilarius*, in Psalm. II. — Can. *Si quis*, 3, d. 37 (*Origen.*, in Levit., VI, Notat. Correct., in h. l.).

(3) *Psalm.*, LXXXVII, 3.

(4) *Psalm.*, XLII, 2.

(5) *Deuteron.*, XXXII, 1.

(6) *Malach.*, II, 7

(7) *Ev. Matth.* XXIII, 2, 3. — *Benettis*, Privil. S. Petri Vindic., p. I, t. I, tom. II, p. 4, sqq. — *Becanus*, Analogia veteris ac novi Testamenti, cap. 1, q. 7, p. 17 sqq., cap. 12, p. 230 sqq. — *P, Beer*, Geschichte, Lehre und Meinungen aller besonderen, noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah, *Brunn*, 1822, V. I, p. 207. — *Molitor*, Philosophie der Geschichte, V. I, p. 5 sqq., p. 13 sqq., p. 171 sqq. — *Haneberg*, die Religiosen alterthümer des Bolkes Israel, p. 79 sqq. (dans *Ultoli*, Politische und religiose Alterthümer der Hebräer, V. I). — *Haneberg*, Einleitung in das alte Testament, p. 24 sqq.

loi sur la pierre (1). Jésus-Christ (2) écrivit de son doigt, dans la poussière du temple, la sentence des Pharisiens qui avaient amené devant lui la femme adultère (3); c'est la seule fois (4) où le Sauveur ait été vu revêtant sa divine parole de la forme de l'écriture (5), et il n'existe aucune trace historique d'un ordre, émané de lui, prescrivant la publication par écrit de sa doctrine (6). Non; le Christ envoie ses apôtres, avec le corps *entier* des révélations (7), enseigner les peuples comme il les a enseignés eux-mêmes, oralement, en leur promettant à cet égard l'assistance du Saint-Esprit. Les apôtres s'annoncent à leur tour comme ministres de la parole, et signalent l'audition comme le canal de la foi (8). Ils devaient et voulaient être, par la parole, témoins de ce (§ 18) qu'ils avaient recueilli eux-mêmes par l'ouïe. Aussi s'en réfèrent-ils constamment à leur tradition orale comme à la source de la foi. C'est ainsi que Paul prie l'église de Corinthe (9) de se souvenir de lui en toute chose, et de garder fidèlement les préceptes qu'il leur a transmis, parce qu'il les a reçus lui-même du Seigneur; il exhorte aussi Timothée à rester ferme et inébranlable dans les croyances qui lui ont été révé-

(1) *Exod.*, XXXI, 48.

(2) *Ev. Joann.*, VIII, 8.

(3) *Jerem.* XVII, 13 : Omnes, qui te derelinquunt, confundentur; et recedentes a te, in terra scribantur. — *Ev. Luc.*, X, 20 : Gaudete autem quia nomina vestra scripta sunt in cœlis. — *Ventura*, la Scuola de' miracoli, tom. II, p. 154 sqq.

(4) La lettre de Jésus-Christ au roi Abgarus est évidemment supposée (*Euseb.*, Hist. eccles., 13). — *Natal. Alexander*, Hist. eccles. Sæc. I, Diss. 3 (Vol. IV, p. 194 sqq.). — *Lupoli*, a. a. O., p. 132, note f. — *Roni*, Diss. Se Gesu Cristo scrivesse ad Abgaro principe di Edessa e se gl' inviasse la propria immagine (*Zaccaria*, Raccolta, tom. I, Diss. 18, p. 128 sqq.). — *Serpos*, sulle Lettere del re Abgaro a Gesu Cristo e di questo a quel re (Diss. 19, p. 139). — *Devoti*, a. a. O., c. 13, § 2, not. 1, p. 288. — *Ceillier*, Hist. génér. des auteurs ecclésiast., tom. I, p. 474.

(5) *Hieron.* in Ezech., XIII, c. 44 : Salvator nullum volumen doctrinæ suæ proprium dereliquit, quod in plerisque apocryphorum delinimenta confingunt.

(6) *Permaneder*, Patrologia, p. 5.

(7) *A. Eberhard*, Was ist die Bibel? München, 1845.

(8) *Klee*, Dogmatik, V. 1, p. 280.

(9) 1 *Cor.*, XI, 23.

lées et transmises (1) et à conserver le dépôt confié à sa garde (2).

Or, qu'est-ce qu'une chose confiée à la garde de quelqu'un ? Évidemment, ce qui lui a été transmis, et non ce qui est de sa propre création ; ce qu'il a reçu, et non ce qui est le produit de sa pensée ; une œuvre, non d'intelligence, mais de doctrine, non d'opinion personnelle, mais de tradition ; une foi qui est entrée en lui, et non sortie de lui, dont il est non l'auteur, mais le gardien, non le fondateur, mais le disciple, non le chef, mais l'héritier (3). C'est ainsi que l'évêque d'Éphèse, après avoir recueilli de la bouche de plusieurs témoins les paroles de l'apôtre, et s'être fortifié dans la grâce qui est en Jésus-Christ, devait les transmettre aux fidèles (4).

Toutefois, la doctrine qui leur avait été confiée par Jésus-Christ, les apôtres ne l'ont pas seulement transmise à leurs contemporains et à la postérité par la prédication orale ; ils se sont encore servis, à la même fin, de l'écriture.

Quand les circonstances les y engageaient, ils adressaient des épîtres aux églises qu'ils avaient fondées, ou à leurs évêques ; ils écrivaient eux-mêmes, ou faisaient écrire par un de leurs disciples, différents traits de la vie du Sauveur. C'est ainsi que *saint Matthieu*, avant d'aller porter le christianisme aux Gentils, écrivit son évangile, qu'il laissa comme une sorte de legs aux Juifs de Palestine (5) ; que *saint Marc* composa le sien pour combattre Simon le magicien (6) ; que *saint Luc* en écrivit également un, ainsi que *saint Jean*, le premier, pour confondre les hérésiarques de son temps (7), le second, pour défendre la divinité de Jésus-Christ contre Cérinthe et Ébion (8). Il en est de même des autres écrits d

(1) 2 *Tim.*, III, 14.
(2) 1 *Tim.*, VI, 20.
(3) *Vincent. Lerin.* Commonit., I, 27.
(4) 2 *Tim.*, II, 1.
(5) *Euseb.*, Hist. eccles., III, 18.
(6) *Id.*, *ibid.*, II, 13.
(7) *Id.*, *ibid.*, V, 8.
(8) *Id.*, *ibid.*, III, 18, V, 8.

Nouveau Testament, et surtout des épîtres. Mais la composition de tout ce recueil d'évangiles, d'actes et d'épîtres, auquel cinq apôtres seulement ont coopéré, n'amoindrissait nullement l'importance de la tradition orale; leur publication ne faisait qu'ouvrir une voie nouvelle à la transmission de la parole divine; cette parole auguste continuait, comme par le passé, à s'avancer à travers les âges dans la route royale de la tradition (1), seulement elle avait revêtu la forme écrite et conversait avec les fidèles, comme dans une lettre du Dieu tout-puissant à sa créature (2). Le Christ qui avait envoyé ses apôtres pour enseigner sa doctrine, et l'Esprit saint consolateur que sa prière avait fait descendre sur eux, leur avaient également inspiré l'enseignement écrit. C'est ce dont l'Église n'a jamais douté, bien qu'il n'y ait aucun document écrit qui rende témoignage de ce fait (3). « Tout ce qui est écrit, a été écrit pour l'instruction des hommes (4), et toute écriture divinement inspirée est utile pour enseigner, reprendre, corriger le genre humain, et le conduire à la piété et à la justice (5). » Or, cette seule parole de l'apôtre, que l'écriture est utile, montre suffisamment le rapport des deux modes de transmission. Elle est utile, mais elle n'est pas indispensablement nécessaire (6), quelle que soit d'ailleurs la reconnaissance que l'humanité doive à la divine Providence pour ce don magnifique.

Chaque fois que les apôtres annonçaient la parole divine, que ce fût par la prédication ou sous la forme épistolaire, la vérité s'exprimait par leur organe, et ils ne l'ont pas moins gravée dans les cœurs, par la parole, que dans leurs écrits par le récit des grandes choses dont ils avaient été les té-

(1) *Gregor. Nazianz.*, Orat., 32 : βασιλικὴ ὁδὸς.

(2) *Gregor. M.* Epist., lib. IV, ep. 31 (ad *Theodor. Med. Imp.*).

(3) Ce n'est qu'en torturant le sens des mots, que l'on pourrait citer à cet égard certains passages de l'Apocalypse. — *Klee*, p. 259 sqq.

(4) *Rom.*, XX, 4.

(5) 2 *Tim.*, III, 16.

(6) *Lupoli*, a. a. O., p. 187, p. 102, not. g.

moins (1). Ainsi fut accomplie la prophétie de Jérémie, disant (2) : « Je graverai ma loi dans leurs entrailles et je « l'écrirai dans leurs cœurs. » Et c'est pourquoi saint Paul, s'adressant aux Corinthiens, s'écriait : « Vous êtes la lettre « de Jésus-Christ écrite par notre ministère, non avec l'encre, « mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de « pierre, mais sur des tables de chair qui sont vos cœurs (3). »

Il est prouvé par l'histoire qu'il fut un temps où toute la doctrine de Jésus-Christ n'était transmise que par la voie orale, tandis qu'à aucune époque elle ne le fut exclusivement par l'écriture ; la tradition orale est l'expression complète de la loi divine, la tradition écrite n'en est, en quelque sorte, qu'un extrait.

L'évangile de saint Mathieu, le premier écrit, ne l'a certainement pas été moins de huit ans après la mort de Jésus-Christ, et de cette époque à celle où fut terminé le recueil complet des livres du Nouveau Testament, il s'écoula encore plusieurs décades d'années. Et cependant le Christ avait dit que les apôtres devaient *enseigner tous les peuples, et garder tout ce qu'il leur avait confié* (4). Déjà une partie de l'écriture est venue se joindre à la tradition orale, et saint Paul dit encore aux fidèles de Thessalonique (5) : *Gardez ce que je vous ai enseigné, soit par la parole, soit par l'écriture.* Saint Jean déclare expressément que *tout n'a pas été écrit* (6), et dans sa deuxième épître, il dit (7) qu'il a encore beaucoup de choses à écrire, mais qu'il ne veut pas le faire avec du papier et de l'encre, espérant qu'il lui sera donné, pour rendre parfaite la joie de ceux à qui il s'adresse, de leur parler de vive voix. Or, comme tout ce que Jésus-Christ a enseigné

(1) *Gotti*, a. a. O., p. 120, n. 10.
(2) *Jerem.*, XXXI, 33.
(3) 2 *Cor.*, III, 3.
(4) *Ev. Matth.*, XXVII, 20.
(5) 2 *Thessal.*, III, 14. — *Chrysostom.* Homil. in 2 Thessal. — *Lupoli*, a. a. O., p. 192, note e.
(6) *Ev. Joann.*, XX, 30, XXI, 25.
(7) 2 *Joann.*, 12.

doit être révélé au monde, et accepté comme vérité de foi, le précepte le plus important qu'il ait donné à ses apôtres n'aurait pas reçu son complet accomplissement, si l'écriture était la seule source de la foi chrétienne, et l'unique moyen de transmission des révélations de son divin fondateur. Les Galates n'avaient pas reçu l'épître aux Thessaloniciens, et cependant ils possédaient la plénitude de la foi, aussi bien que ceux-ci, auxquels n'était point parvenue, non plus, l'épître aux Galates. Or, bien que peu à peu l'usage se fût introduit, dans les diverses églises, de se communiquer les unes aux autres les épîtres des apôtres (1), elles n'auraient pu cependant avoir chacune qu'une fraction de la foi chrétienne, jusqu'au moment où ces écrits furent connus entièrement de toutes ces églises. Si l'on considère encore que plusieurs épîtres des apôtres ont été perdues pour la postérité (2), et que d'ailleurs le plus grand nombre des disciples du Christ n'ont laissé aucune espèce d'écrit, il résulterait nécessairement de ces deux faits, en faisant abstraction de la prédication orale, d'une part, que la foi chrétienne aurait été imparfaitement connue d'une foule d'églises, et de l'autre, que plusieurs apôtres auraient pris une bien faible part à l'enseignement de la loi du Christ. Mais ceux des apôtres eux-mêmes qui ont écrit des évangiles et des épîtres ne peuvent avoir borné là leur action enseignante ! Pierre est-il resté muet sept ans à Antioche et vingt-cinq ans à Rome ! Paul a-t-il toujours tenu ses épîtres à la main, pour les lire ou les expliquer à ses auditeurs ? Si les apôtres eussent voulu réellement transmettre le corps entier de la doctrine chrétienne par la seule voie de l'écriture, il aurait fallu qu'ils se fussent unis par un travail collectif, comme pour la rédaction d'une confession de foi (3). Or, rien de semblable n'a eu lieu ; les apôtres n'élevèrent aucun édifice écrit de doctrine ; ils ne formulèrent pas non plus de loi écrite pour le gouverne-

(1) *Coloss.*, IV, 16.
(2) *Eberhard*, a. a. O., p. 133 sqq.
(3) *Lupoli*, a. a. O., p. 190.

ment de l'Église; ils enseignèrent, chacun de son côté, et pa
la parole et par l'exemple (1).

Mais allons plus loin : si la vérité ne se trouvait pas ail-
leurs que dans l'Écriture, tous ceux, jusqu'à présent, qu
n'auraient pu la lire immédiatement dans la langue origi
nale n'auraient eu aucune garantie de la conformité de leu
foi avec la doctrine de Jésus-Christ (2)! Écoutons sain
Irénée (3) : « Si les apôtres, dit-il, ne nous avaient pas légu
« d'écrits, n'y aurait-il pas nécessité, pour nous, de suivr
« les traditions qu'ils ont transmises à ceux à qui ils on
« confié le gouvernement de l'Église? Ce sont ces tradition
« que suivent les peuples barbares qui croient en Jésus
« Christ sans papier ni encre, ayant la doctrine du salu
« gravée dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, et gardan
« fidèlement la foi de leurs pères. Ceux qui ont reçu cette fo
« sans aucun monument écrit, sont, à l'égard de notre lan
« gue, des barbares; mais pour tout ce qui touche aux sen
« timents, aux usages et à la pratique, ils sont parfaitemen
« sages par la foi. » Mais ce ne sont pas seulement ces peu
ples considérés comme barbares, c'est encore l'Église tou
entière qui croit et pratique avec joie une foule de dogme
sur lesquels l'Écriture garde un silence absolu, ou dont el
ne parle que d'une manière extrêmement éloignée ou incom
plète (4). De ce nombre sont (5) les mystères de la sain
Trinité et de l'Incarnation du Verbe, la maternité divine d
la sainte Vierge, le nombre, la matière et la forme des sacr
ments, et beaucoup d'autres transmis oralement par l
apôtres aux générations futures.

Mais au-dessus de toutes les vérités de foi, il en est une q
doit d'abord fixer notre croyance, à savoir, que la sain

(1) Ainsi raisonne Hugo Grotius, et il n'est pas le seul parmi les écrivains pr
testants, vid. *Bennettis*, a. a. O., p. 110 sqq.

(2) *Klee*, a. a. O., p. 288.

(3) *Iren.*, Adv. hæres., III, 4, n. 1. 2.

(4) *Klee*, a. a. O., p. 285.

(5) *Bennettis*, a. a. O., p. 22 sqq. — *Lupoli*, a. a. O., p. 191.

Écriture découle de l'inspiration divine (1). Or, cette vérité fondamentale repose néanmoins entièrement et uniquement sur la tradition (2), et les communions séparées de l'Église n'admettent absolument que sur l'autorité de la tradition orale l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (3); ainsi donc toute l'autorité de l'Écriture repose sur la tradition.

C'est en prenant la tradition pour guide que l'Église a gardé, comme authentiques, les livres proclamés tels dans le troisième concile de Carthage (397) (4); en conséquence, le canon du Nouveau Testament se compose des vingt-sept pièces suivantes : les quatre Évangiles des saints Matthieu, Marc, Luc et Jean; les Actes des Apôtres, écrits par saint Luc; l'Épître de saint Paul aux Romains, ses deux Épîtres aux Corinthiens, l'Épître aux Galates, celles aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, les deux aux Thessaloniciens, deux autres à Timothée, celles à Tite, à Philémon et aux Hébreux, les deux Épîtres de l'apôtre saint Pierre, les trois de l'apôtre saint Jean, une de l'apôtre saint Jacques, et l'Apocalypse de saint Jean. A ce canon l'Église a joint celui de l'Ancien Testament (5) et a reconnu aussi, comme le déclare le concile de Trente (6), l'authenticité des livres deutéro-canoniques (7). Ce canon se compose de quarante-six livres, que

(1) *Möhler*, Symbolik, p. 379 sqq.

(2) *Lupoli*, a. a. O., p. 197. — *Bennettis*, a. a. O., p. 104.

(3) *Permaneder*, a. a. O., p. 10.

(4) *Conc. Carth.*, III, ann. 397, can. 47. — *Innoc.* I, P. Epist. ad *Exuper. Tolos. Ep.*, c. 7, n. 13 (*Coustant*, Epist. Roman. Pontif., c. 797). — *Klee*, a. a. O., 277. — *Augustin.*, de Civit. Dei, XV, 23, n. 4.

(5) De là, dans les sources, cette locution : Sancta Scriptura canonica tam veteris quam novi Testamenti. Can. *Quis nesciat*, 8, d. (*Augustin.*, de Baptism. c. Donat., II, 3.)

(6) *Conc. Trid.*, sess. 4.

(7) *Al. Vincenzi Sanmaur.*, Sessio quarta Concilii Tridentini vindicata, seu introductio in Scripturas deuterocanonicas veteris Testamenti in tres partes divisa, 2 vol. Rom. 1842-1844. — *Johan. Saresb.*, a. a. O., p. 215 : Sed quæ cura est — has atque alias in investigatione auctorum discutere opiniones, quum unum omnium sanctarum Scripturarum constet esse auctorem Spiritum sanctum ? Nam beatus Gregorius in *Moralibus* (lib. I, cap. 1, tom. I, col. 7) verissime et elegantissime dixit, quum constet libri Job, quem exponebat,

cette reconnaissance met à l'abri de tout doute d'erreur ou de mensonge (1) et place au-dessus de tous autres ouvrages sortis de la main de quelque docteur, de quelque évêque que ce soit, ainsi le déclarent formellement les lois canoniques (2).

L'admission d'un livre dans le Canon prouve son authenticité, et atteste solennellement qu'il est l'œuvre de l'inspiration divine; l'autorité des *Pères de l'Église* (3) sert de témoignage pour l'authenticité de la tradition (4). Sous ce nom honorable de Pères de l'Église, on entend les écrivains de l'antiquité (5) qui, par leur savoir et la sainteté de leur vie ont rendu d'éclatants services à l'Église, et lui ont engendré spirituellement des enfants.

On considère comme tradition véridique de la parole de Dieu celle qui peut invoquer l'antiquité, l'universalité et l'unanimité de ces témoins (6). Or, de l'avis de tous les Pères, l'Église romaine, plus qu'aucune autre, s'est signalée par son zèle et sa fidélité à conserver les saintes traditions. Nous citerons en particulier ces paroles par lesquelles saint Irénée termine son énumération des évêques de Rome: « C'est par « cette économie et cette succession que la tradition de l'É- « glise, qui découle des apôtres, et la promulgation de la vérité

Spiritum Sanctum esse auctorem, de scriptore libri postmodum quærere, proinde habendum esse, ac si, quum de scriptore certum sit, de calamo, quo liber scriptus est, dubitetur.

(1) Can. *Ego solus*, 5 (Isid.). — Can. *Si ad scripturas*, 6, d. 9 (Hieron.).

(2) Can. *Noli meis*, 3, *Negare*, 4, *Quis Nesciat*, 8, *Noli frater*, 9, *Neque quorumlibet*, 10, d. cit.

(3) *Möhler*, a. a. O., p. 386. — Patrologia, p. 1, p. 15.

(4) *Klee*, a. a. O., p. 291.

(5) *Permaneder*, a. a. O., p. 13 sqq.

(6) *Vincent. Lerin*. Commonit. cap. 3 : In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. — Sed hoc ita demum fiet : si sequamur universalitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur autem universalitatem hoc modo, si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam tota per orbem terrarum confitetur Ecclesia. Antiquitatem vero ita, si ab his sensibus nullatenus recedamus, quos sanctos, majores ac patres nostros celebrasse manifestum est. Consensionem quoque itidem, si in ipsa vetustate omnium aut certe pene omnium sacerdotum, pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur.

« par eux sont parvenues jusqu'à nous (1). » Aussi, Nicolas Ier eut-il pleinement raison et droit de repousser comme impudente la prétention des Grecs, qui, au lieu de justifier de leur accord avec Rome, demandaient au saint-siége de leur fournir les preuves de l'authenticité de la foi de l'Église romaine, et c'était justement que ce pontife stigmatisait comme ridicule et abominable toute atteinte portée aux traditions que l'Église avait reçues des saints Pères (2).

Maintenant, si l'on compare les deux voies de la tradition, la tradition orale paraît avoir cet avantage sur la tradition écrite, qu'elle pénètre plus facilement dans les populations, et qu'elle est ainsi éminemment propre à l'enseignement de la doctrine. Mais la parole peut facilement être mal comprise, et, sous ce rapport, l'écriture offre une plus grande sécurité, en ce que la lettre écrite fixe le son fugitif de la parole, et la transmet ainsi plus facilement à la postérité. Mais cet avantage est contre-balancé par de graves inconvénients : l'écriture est sujette à bien des altérations, et non-seulement il peut se glisser des erreurs dans la transcription, mais les textes eux-mêmes peuvent être mal interprétés ; ne voit-on pas les apôtres s'adresser à Jésus-Christ pour lui demander l'explication de ses paroles (3); et saint Pierre lui-même n'a-t-il pas signalé l'obscurité de l'Écriture sainte en général, et spécialement des Épîtres de saint Paul (4)? La tradition, soit écrite, soit orale, ne saurait donc être elle-même un organe sûr et infaillible de la vérité. A l'abri de l'erreur du côté de son origine (5), elle ne pourrait néanmoins se préserver de ses atteintes. Dans l'une et l'autre tradition, l'élément humain se

(1) *Iren.* Adv. hæres. III, 3. n, 2. — Cum autem successisset Aniceto Soter, nunc duodecimus horum ab apostolis habet Eleutherius. Hac ordinatione et successione ea, quæ est ab apostolis in Ecclesia traditio et veritatis præconisatio pervenit usque ad nos.

(2) Can. *Ridiculum*, 5, d. 12. (*Nicol. I*, Ep. ad Hincm. Rem., ann. 867.) — *Berardi*, Gratian. canon. gen., p. II, t. II, p. 249.

(3) *Ev. Matth.* XIII, 36.

(4) 2 *Petr.* III, 16. — *Lupoli*, a. a. O., p. 239.

(5) *Klee*, a. a. O., S. 266.

mêle à l'inspiration divine, et l'individualité se révèle jusqu dans les écrivains sacrés qu'animait le souffle de l'Espr saint (1); qu'en sera-t-il donc des simples interprètes? Aus n'y a-t-il qu'une seule autorité infaillible en matière de fo l'Église; c'est elle qui a reçu le dépôt intact des traditio chrétiennes; c'est elle qui parle au nom de Jésus-Christ d'après ses divins préceptes; elle qui a écrit les saints livre et qui, assistée du Saint-Esprit, a mission d'expliquer au hommes ce qui est au-dessus de leur intelligence. Le Chri avait promis, aux apôtres qui ne comprenaient pas le sens d ses paroles, que le Saint-Esprit leur enseignerait toutes chos lorsqu'il serait descendu en eux (2). Cette promesse s'étai réalisée, l'Église a reçu le Saint-Esprit dans la personne de apôtres, et cet Esprit céleste demeurera en elle, comme un source de divines consolations, jusqu'à la fin des jours. C'e dono avec raison que saint Augustin s'écrie : « *Evangelio no crederem, nisi Ecclesiæ me cogeret auctoritas* (3). » On n pourrait croire non plus à aucun Père de l'Église, si l'Égli ne lui avait reconnu cette qualité et donné autorité en vert de la sienne propre. Ainsi, nul ne peut s'écarter arbitraire ment de l'inspiration traditionnelle de l'Église (4), et qui conque s'en rapportant, à cet égard, à son appréciation pe sonnelle, entendrait mal ou faussement le sens de la saint Écriture, serait comparable à un homme pris de vin (5), e rant dans son ivresse loin des voies de la vérité.

Mais, dans le sein de l'Église, les deux traditions, illumi nées des rayons de l'Esprit saint qui y brillent dans tout leu éclat, s'éclairent constamment l'une par l'autre. Or, quan l'Église fait entendre sa voix, elle s'exprime par l'organe d ministère doctrinal organisé dans son sein par Jésus-Christ ministère constitué par la création des trois degrés de la hié

(1) *Möhler*, Symbolik, S. 374.
(2) *Ev. Joann.* XVI, 13.
(3) *Augustin.* c. Faustum, XXVIII, c. 2. Evangelio non crederem, nisi Ec clesiæ me cogeret auctoritas.
(4) Can. *Relatum*, 14, d. 37 (Hieron.).
(5) Can. *Vino*, 4, d. cit. (*Hieron.* in Isaiam).

rarchie divine : le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat. Il n'y a conséquemment que ce seul ministère institué par Jésus-Christ qui ait autorité et capacité, en vertu de l'assistance divine, pour interpréter soit la tradition orale, soit la tradition écrite. Le centre de cette autorité enseignante est le pape, à qui le Christ a promis, dans la personne de Pierre, que sa foi ne faillirait pas.

A cette question se rattache immédiatement celle de l'infaillibilité de l'Église, que nous avons déjà plusieurs fois effleurée dans le développement des principaux attributs et caractères de la puissance ecclésiastique ; nous allons maintenant la traiter d'une manière plus approfondie, pour déterminer les droits de la papauté, comme centre du ministère doctrinal vis-à-vis de l'ensemble des autres membres de ce ministère.

II. INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE.

§ LXXXVIII.

1. *Organes de l'infaillibilité de l'Église.*

L'infaillibilité doctrinale, l'une des prérogatives spirituelles les plus efficaces, comme moyen de sanctification et de salut, ne peut être refusée à l'Église sans lui rendre absolument impossible l'accomplissement de sa mission en ce monde (§ 28).

De cette considération et des autres attributs de l'autorité ecclésiastique, on pourrait évidemment conclure à l'existence de cette infaillibilité dans l'Église ; mais, pour donner une garantie plus grande encore au genre humain, le Christ a révélé en termes exprès la loi de son économie divine sur ce point (1).

En conséquence, l'Église a la certitude de ces deux principes : 1° Que l'autorité doctrinale constituée dans son sein

(1) *Ev. Matth.* XVI, 18, XXVIII.—*Ev. Luc.* XXII, 32.—*Ev. Joann.* XIV, 16.

enseigne la vérité pure et inaltérée, qu'elle reconnaît sûre ment l'erreur, quelque forme qu'elle affecte, et la signal comme telle ; — 2° Que, comme Église, elle ne peut jamai tomber dans l'erreur (1). Ses pasteurs, chargés de l'ensei gner, ont donc le droit de décider si une doctrine, se produi sant par la parole ou par l'écriture, est vraie ou fausse (2) C'est là une partie de sa mission, et elle l'a constamment ac complie, depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours (3 C'est ainsi que le concile de Nicée anathématise la doctrin d'Arius (4); que les Pères du concile d'Éphèse déclarent l lettre de saint Cyrille à Nestorius entièrement conforme l'enseignement de l'Église, et la lettre de Nestorius à sai Cyrille en désaccord avec le concile de Nicée, et, comm telle, condamnable (5). C'est encore ainsi que, plus tard, l conciles œcuméniques prononcent souverainement sur l questions de foi qui sont élevées par divers hérésiarques : concile de Chalcédoine, sur la doctrine d'Eutychès et sur schisme de Dioscore (6); le cinquième concile œcuméniq de Constantinople, sur les trois chapitres de Théodore Mopsueste (7), et le quatrième concile de Latran, sans port de condamnation contre la personne de l'abbé Joachim (8 sur les erreurs contenues dans ses écrits (9).

(1) On distingue entre l'infaillibilité active et l'infaillibilité passive. *And Duval*, de Suprema Rom. in Eccl. potestate, p. II, cl. 3 (*Roccaberti*, Bibl. ma pontif., vol. III, p. 475). — *Klee*, Dogmatik, Bd. 1, S. 137.

(2) *Bolgeni*, Fatti dommatici, ossia della infallibilità della Chiesa, vol. c. 5, n. 59.

(3) *Bolgeni*, a. a. O., c. 6 et 7.

(4) *Gelas. Cyzic.*, Hist. Conc. Nic., lib. II, c. 33 (*Labbe*, Concil., vol. I col. 259).

(5) *Labbe*, Concil., vol. III, col. 573. — *Catalani*, Conc. œcum., vol. I, 206. — *Bolgeni*, a. a. O., p. 13.

(6) *Orsi* (Not. 13).

(7) *Orsi*, a. a. O., p. 174 sqq.

Ce qu'on appelle les trois chapitres sont les écrits de Théodore de Mopsuest les anathèmes de Théodoret contre saint Cyrille, et la lettre d'Ibas au Pers Marin. Il n'y avait donc que le premier *chapitre* qui fût de Théodore de Mo sueste. (*Note du Trad.*)

(8) Cap. *Damnamus*, 2, § 1, § 2, X, 1, *de Summa Trin.*

(9) *Bolgeni*, a. a. O., n. 66.

L'Église, temple de l'Esprit saint, colonne et fondement de la vérité, exige que tous reconnaissent ses décisions et s'y soumettent aveuglément. Or, si elle n'était pas infaillible, elle demanderait une chose impossible (1); ce serait absurde et insensé! Si elle n'était pas infaillible, on ne pourrait ajouter foi à aucune de ses décisions; on serait donc toujours dans le doute pour savoir si, dans tel ou tel cas, elle a prononcé justement ou injustement; si, par exemple, elle n'a pas condamné à tort Arius, Nestorius, Eutychès et tant d'autres hérésiarques; on pourrait se demander si, après tout, la doctrine de ces hommes n'était pas conforme à l'orthodoxie, ou, du moins, si elle méritait d'être frappée de condamnation? Or, une telle hésitation, une semblable incertitude, à l'égard des jugements de l'Église et de la parole du Christ, seraient-elles-mêmes une erreur, la première, la plus grande de toutes, celle dont procèdent toutes les autres.

Ainsi, il n'y a pas de milieu dans cette alternative : ou accepter avec foi et confiance les décisions dogmatiques de l'Église, ou rompre complétement avec elle et se séparer de sa communion, chargé de l'anathème dont elle frappe l'hérésie.

Dans les divers exemples que nous venons de citer, l'organe de l'infaillibilité, c'est le concile œcuménique. Cette infaillibilité ne peut être mise en doute. Or, qu'est-ce que le concile œcuménique (2)? C'est l'assemblée des évêques, en y comprenant l'évêque de Rome. S'il arrive que certains membres de l'épiscopat soient absents du concile, comme, par exemple, dans le sixième concile, où l'Espagne n'envoya aucun de ses évêques (3), l'assemblée n'en perd pas pour cela son caractère de représentation de l'Église enseignante; mais si le pape n'y siége pas en personne ou par l'intermédiaire

(1) *Bolgeni*, a. a. O., cap. 82, n. 83, p. 136.

(2) § 83 et suiv.

(3) *Orsi*, a. a. O., p. 433. Il y a même eu des conciles œcuméniques moins nombreux que certains conciles particuliers. *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindic., vol. I, p. 125. Supra, § 84.

d'un de ses légats, ou s'il vient à se retirer dans le cours des délibérations, il n'y a plus de concile œcuménique (§ 84); et les évêques réunis ne peuvent, par cela même, rendre de décision infaillible en matière de foi (1).

Comme conséquence de ces principes, le pape a le droit de donner sa confirmation aux décrets du concile, ou de la refuser en totalité ou en partie (2).

Le concile œcuménique n'est pas un centre d'autorité permanent; l'histoire ecclésiastique ne compte en tout que dix-neuf conciles œcuméniques, tandis qu'elle nous montre le pape, dans l'intervalle, rendant des décisions en matière de foi, et ces décisions jouissant de la même autorité que celles émanées des conciles (3). « Déjà, bien des fois, écrivaient « Sixte III les évêques de Thyane et de Tarse, déjà bien de « fois votre chaire apostolique a suffi contre l'ivraie hérétique « que d'Alexandre, pour déjouer le mensonge et étouffer « l'impiété, tant que ces semences de damnation ont cherché « à se produire (4). » C'est ainsi encore que la lettre de Léon à saint Flavien, au sujet de l'hérésie d'Eutychès, fut reçue par le concile de Chalcédoine comme un décret dogmatique entièrement obligatoire pour lui (5); et les temps modernes offrent, de même que les siècles primitifs, une foule d'exemples de ce genre. Les contestations qui s'élevaient journe

(1) *Bennettis*, a. a. O. — *Orsi*, de Irreformabili Rom. Pont. in definiend fidei controversiis judicio, t. I, p. I.

(2) Supra § 85, p. 262 sqq. Citons ces paroles fort remarquables de Gélase au évêques de Dardanie : Totum in Sedis Apostolicæ positum est potestate. I quod firmavit in Synodo (Chalc.) Sedes Apostolica hoc robur obtinuit, quod r futavit, habere non potuit firmitatem; et sola rescidit, quod præter ordine congregatio synodica putaverat usurpandum. — *Nicol. Pap. I* Epist. 7, a Mich. Imp. : Denique in universalibus synodis quid ratum vel quid prorsus a ceptum, nisi quod Sedes beati Petri probavit (ut ipsi scitis) habetur? Sicut converso quod ipsa sola reprobavit, hoc solummodo consistat hactenus repr batum. *Orsi*, a. a. O., vol. II, p. 189 sq.

(3) *Eug. Lombard.*, Regale Sacerdotium, p. 514 sq. — *Sfondrati*, Gal vindicata, p. 713 sqq., p. 717 sqq.

(4) *Coustant*, Epist. Rom. Pontif., Ep. 4, n. 2, col. 1246.

(5) *Ballerini*, App. ad Vindicias auct. pontif., p. 254 sq. — *Orsi*, a. a. O vol. I, p. 220 sq.

lement dans l'Église, tant en matière de foi qu'en matière de mœurs, deux ordres de principes qui ont entre eux une connexion intime (1), exigeaient, pour le temps où le concile n'était pas assemblé, l'existence d'un tribunal permanent, organe de l'autorité ecclésiastique, jugeant souverainement et en dernier ressort; et le Christ n'aurait pas rempli la promesse d'infaillibilité dont il a scellé la constitution de l'Église, s'il n'avait pas pourvu à l'érection de ce tribunal, en dehors du concile (2). Que serait-il advenu de l'Église pendant les trois siècles écoulés depuis la mort des apôtres jusqu'au premier concile œcuménique (325), s'il n'y avait eu, dans ce long intervalle, aucune autorité infaillible dans son sein (3)? Or, ne semble-t-il pas conséquent que le pape, dont l'accession au concile, soit œcuménique, soit particulier (4), imprime aux décrets de ce concile le sceau de l'infaillibilité (5), soit naturellement et nécessairement, même sans le concours du concile, l'organe légitime de l'infaillibilité de l'Église (6)?

Ce droit du successeur de saint Pierre, dix-huit siècles l'ont pleinement consacré (7)! c'est sur l'infaillibilité du chef de l'Église que repose celle du concile, et l'Église elle-même n'est infaillible qu'autant qu'elle s'appuie sur l'infaillibilité du pape, son fondement et sa base. Cette glorieuse prérogative n'est pas en lui l'apanage de l'évêque de Rome, mais celui du *successeur de Pierre* dans la primauté. Ainsi, c'est la primauté qui est la source de l'infaillibilité, soit pour le corps épiscopal dans son ensemble, soit pour l'épiscopat romain en particulier, et non l'épiscopat qui est cette source pour la primauté. C'est par là que l'évêque de Rome est, par lieute-

(1) *Duval*, a. a. O., q. 7, p. 492. — *Biner*, Tract. theol. jurid. de summa trinit., p. 141. — *Ferraris*, Biblioth. promta, s. v. *Papa*, II, n. 46.

(2) *Veith*, de Primatu et infallib., § 40, n. 2, p. 130.

(3) *Devoti*, Instit. canon., vol. IV, p. 51, p. 53.

(4) *Bennettis*, a. a. O., p. 125.

(5) Cap. *Significasti* (4), X, *de Elect.*: Cum omnia concilia per Romanæ Ecclesiæ auctoritatem facta sint et robur acceperint. — *Orsi*, a. a. O., vol. V, p. 318, et supra, § 84. — *Veith*, a. a. O., n. 1.

(6) *Ballerini*, a. a. O., p. 251.

(7) § 12, § 14, § 17, § 21, § 22, § 23, § 24, § 83 sqq.

nance, la pierre angulaire; le fondement de la foi, contre lequel les pierres séparées du saint édifice peuvent bien se liguer, mais qu'elles ne sauraient ébranler (1). C'est par là qu'il est le docteur prophétique, pour lequel le Christ a prié, afin que sa foi ne défaillît point (2); or, à celui dont la foi ne peut faillir, l'Église doit demander secours et assistance dans toutes les épreuves qu'il plaît à Dieu de lui envoyer (3). C'est cette fermeté dans la foi qui a valu à Pierre d'avoir été choisi pour être le fondement de l'Église; car c'est en vertu de sa foi que Pierre a rendu la première décision de l'autorité ecclésiastique en matière de foi; c'est à lui seul que Dieu a donné de prononcer, avec vérité, sur la question dogmatique relative à la personne de Jésus-Christ, lorsque, dissipant les doutes qui tenaient en suspens l'âme des autres disciples du Sauveur, par ces paroles pleines de foi, il s'écria : *Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant!* A l'exemple de Pierre, ses successeurs dans la chaire apostolique doivent, en vertu de la prière que le Christ adressa à son Père au moment de sa passion, trancher tous les doutes qui s'élèvent sur les questions dogmatiques et confirmer ainsi la foi de leurs frères (4). Il ne s'agit point ici de telle ou telle opinion personnelle que le pape peut avoir sur un point de foi; comme homme, le pontife romain n'est pas à l'abri de l'erreur; mais lorsque l'Église, menacée par les portes de l'enfer, s'adressant à lui, comme autrefois les apôtres s'adressaient au Christ, l'invite à décider, en vertu de sa suprême puissance (5), sur une question doctrinale, l'homme disparaît pour faire place à la sublime personnification d'un pouvoir surhumain, qui est à la fois le refuge (6), le garant,

(1) *Soardi*, de Suprema Rom. Pontif. auctoritate, V, I, p. 9.

(2) *Soardi*, a. a. O., p. 17 sqq. — *Palafox*, delle Excellenze di S. Pietro, lib. IV, cap. 36. (Vol. II, p. 154 sq.)

(3) *Bernard*. Epist. 191, ad Innoc. II.

(4) Cap. *Majores*, 3, X, de Baptism. (III, 42.) — *Soardi*, a. a. O., præf., p. XIX, p. XX.

(5) Saint Thomas d'Aquin (*Contra errores Græcorum*) l'appelle : Petra refugii, cui toti libera potestate loco Dei est jus discernendi secundum claves a Domino datas.

(6) *Ballerini*, de Vi ac ratione prim. Rom. Pontif., p. 286.

le fondement, le docteur de l'Église, et comme tel, le pape prononce souverainement et infailliblement. C'est à lui, l'ami de l'époux, à préserver l'épouse des paroles des lèvres impures et de la langue perverse; c'est de lui, pasteur suprême dont le Christ a établi le trône sur la montagne sacrée, sur la terre sainte foulée par les pieds du prince des apôtres, que l'Église attend de toute l'ardeur de son âme qu'il arrache de son sein toute plante qui n'a pas été semée par lui, par lui le maître (1).

Quand l'évêque de Rome a parlé en qualité de chef de l'Église, sa décision a le même caractère de vérité, d'autorité et de force que celle émanée de la bouche de Pierre; et de même que la réponse de celui-ci à la question du Sauveur, n'eut pas besoin de l'assentiment des apôtres, les solutions données par son successeur aux questions qui lui sont soumises, n'ont pas besoin d'être confirmées par l'Église ou par l'épiscopat. C'est donc une opinion radicalement fausse, que celle qui prétend que les décrets dogmatiques du pape n'ont qu'une autorité provisoire (2), et ne deviennent définitivement acquis au symbole catholique, que lorsque l'Église les a formellement acceptés, ou du moins, tacitement confirmés par l'absence de toute réclamation (3); la vérité est, au contraire, que toute décision de l'épiscopat n'est que provisoire, tant que le chef de l'Église ne lui a pas donné son adhésion (§ 24).

Ainsi, ce n'est pas l'Église qui confère l'infaillibilité au pape, c'est elle qui la reçoit de lui; car l'Église repose sur le pape, comme sur son fondement, et non le pape sur l'Église; elle se soumet à la décision du pape, parce qu'elle croit à la

(1) *Bernard.* Epist. 238, ad Eugen. — S. Bernardi abbatis Claræval. Doctrina de Rom. Pontif. jurisd. in univers. ecclés. vindicata (Rom. 1761), p. 105, p. 173.

(2) C'est le sentiment de Tournely et de beaucoup d'autres.

(3) *Ballerini*, a. a. O., p. 289. — Append. ad Vindic. auct. pontif., p. 253 sqq. — *Muzzarelli*, Primato ed Infallibilità del Papa (Il buon uso della logica in materia di religione. Opusc. 3, vol. I, p. 156). — *Veith*, de Primatu et infallibilitate. Sect. II, § 37. (Ed. Mechl., p. 116 sqq.)

foi de Pierre ; elle était dans le doute, Pierre a parlé ; et tous ses doutes se sont évanouis (1). Successeur du premier d'entre les apôtres, le pape peut, comme lui, élever la voix et dire : « Mes frères, vous savez qu'il y a longtemps que Dieu m'a élu parmi vous, afin que, par ma bouche, les peuples entendissent la parole de l'Évangile, et crussent à cette parole (2). »

C'est pourquoi, toute décision émanée du souverain pontife doit être acceptée avec une ferme croyance, et jouir d'une autorité inviolable ; c'est ce que saint Augustin reconnaît en termes non équivoques, lorsque, après la condamnation prononcée par le pape contre les pélagiens, il s'écrie : *Causa finita est, utinam finiatur error* (3) !

Donc, l'autorité de l'Église, celle des évêques emprunte toute sa force aux décisions doctrinales de Pierre, ou de celui par la bouche de qui il parle ; s'il n'en était point ainsi, ce serait, contrairement à l'oracle du Christ, Pierre qui aurait à puiser sa force dans les jugements des évêques, ses frères. Sans doute, ces derniers ont aussi leur part dans la promesse du Sauveur, que la foi de Pierre ne faillira point ; mais en ce sens seulement, que le pontife romain est leur chef, et que la grâce accordée au chef est transmise par lui aux autres membres (4).

§ LXXXIX.

2. *De l'infaillibilité du pape.*

L'infaillibilité de l'évêque de Rome, formellement proclamée par la sainte Écriture, n'aurait pas besoin, rigoureusement, d'être ultérieurement établie par les témoignages de la

(1) *Lombard*, a. a. O., p. 517. — *Regin. Polus*, de Conciliis, quæst. 36.

(2) *Act.* XV, 7.

(3) *August.*, Serm. 131, de Verb. apostol., c. 10 : Causa finita est, utinam aliquando finiatur error! — Lib. II, ad Bonific., c. 8 : Literis beatæ memoriæ Innocentii de hac re dubitatio tota sublata est. — *Soardi*, a. a. O., lib. I, cap. 4, p. 51 sqq. — *Ballerini*, de Vi ac rat., p. 158 sqq. — *Orsi*, a. a. O., vol. III, p. 22.

(4) *Lombard*, a. a. O., § 89.

tradition de l'Église et d'autres preuves historiques, non plus que par des déductions théologiques et philosophiques ; toutefois, un exposé succinct de ces preuves, dont quelques-unes ont déjà été produites, servira à présenter sous un jour plus lumineux le caractère véritable de l'infaillibilité papale.

Nous l'avoucrons cependant, cette infaillibilité n'est pas une vérité de foi, un point de dogme expressément formulé dans les canons ; mais elle a été constamment reconnue dans l'Église (1), par cela seul que le refus d'obéir à un décret doctrinal du pontife romain constitue, *ipso facto*, un acte de scission avec l'unité (2). Aussi, les conciles ont-ils toujours admis, d'une manière absolue, quoiqu'ils ne l'aient point décrétée, l'infaillibilité du pape (3); Philippe, légat apostolique au concile d'Éphèse, put dire, sans soulever un seul mot de réclamation, que Pierre vivait dans ses successeurs, et que tous les siècles avaient confessé qu'il jugeait par leur bouche, comme chef de l'Église et âme de la foi (4); et les Pères du concile de Chalcédoine, à la lecture de la lettre de Léon le Grand, dont nous avons précédemment donné le texte, s'écrièrent : « Telle est la foi des Pères ! telle est notre foi à « tous ! telle est la foi des vrais fidèles ! anathème à qui pro- « fesse une autre croyance ! Pierre a parlé par la bouche de « Léon ! » La sainte assemblée, s'adressant ensuite au pape lui-même, exprime ainsi dans sa lettre ses sentiments approbateurs : « Vous avez gardé la foi qui vous a été transmise, « d'une manière conforme aux prescriptions du législateur, « vous qui êtes institué pour nous tous, l'organe de la voix « de Pierre (5) ! »

(1) *Biner*, Tract. theol. jurid. de summa Trinitate str., p. 145. — *Stapleton*, Controv. theolog. Contr. III, de Primario subjecto potestatis ecclesiasticæ, quæst. VI. — *Roccaberti*, Bibl. pontif. max., tom. XX, p. 84 sqq.

(2) *Sfondrati*, Gallia vindic., p. 705.

(3) *Leitam*, Impenetrabilis pontif. dignitat. clypeus, diss. 6, sect. 4, p. 179. — *Bockhn*, Comment. in jus can. univ., vol. I, p. 219 sqq.

(4) *Conc. Ephes.*, act. 3. (*Labbe*, Conc., tom. III, col. 1153.) — Roman. Pontif. summa auctoritas jus et præstantia œcumenicorum concilior. (Favent. 1779), p. 43.

(5) *Conc. Chalc.*, act. 2. (*Mansi*, Conc., tom. VII). — *Ballerini*, de Vi ac

Quels ne furent pas les transports d'allégresse et d'approbation du sixième concile œcuménique, à la réception de la lettre d'Agathon ! « Sa doctrine, écrivaient les Pères à l'empereur, a été écrite par le doigt de Dieu ! » et en priant le pape de sanctionner leurs décisions, ils disaient : « Nous « avons, en nous conformant à la sentence que vous nous « avez transmise, frappé d'anathème l'hérésie ; éclairés par « le Saint-Esprit, et par votre enseignement, nous avons « repoussé les funestes doctrines de l'impiété, et ouvert la « voie de la vraie foi (1). »

Tel est le langage des conciles œcuméniques ; celui de Florence est encore plus explicite : il proclame le pape père et docteur de tous les chrétiens, auquel le Christ a conféré plein pouvoir pour gouverner et conduire l'Église (2). Ainsi parlent également tous les Pères de l'Église (3) ; tous, sans exception, voient, dans les passages cités de la sainte Écriture, que l'infaillibilité de l'Église se manifeste par l'organe du pape. Nous mentionnerons, en particulier, les paroles célèbres de saint Irénée (4), que les défenseurs de l'Église de France contre le gallicanisme mettent avec raison au premier rang des preuves historiques de l'hommage solennel rendu de tout temps par cette Église elle-même à l'infaillibilité du pape (5).

rat. prim., c. 13, § 13, p. 483. — *Veith*, de Primatu et infallib., § 38, p. 126.

(1) *Conc. Constant.* III (*Mansi*, a. a. O.). — *Orsi*, a. a. O., vol. I, p. 410.

(2) *Conc. Florent.*, sess. 25 (*Labbe*, a. a. O., tom. XVIII, col. 526). Definimus Sanctam Apostolicam Sedem ut Romanum Pontificem successorem esse B. Petri Principis Apostolorum et verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ caput et omnium Christianorum patrem et doctorem, et ipsi in J. Petro pascendi et regendi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem datam esse. *Veith*, Richer. Syst. confutat., sect. II, § 30. (Edit. Mechlin., p. 167.)

(3) *Ballerini*, a. a. O., c. 13. — *Lombard.* Regale Sacerdot., p. 495 sqq. — *Sfondrati*, Gallia vindic., p. 687 sqq., p. 766 sqq. — *Devoti*, Instit. jur. can., vol. IV, p. 56. — *Klee*, Dogmatik, Bd. I, S. 246.

(4) *Ballerini*, a. a. O., § 1. — Appendix ad Vindic., p. 255, 256. — *Kempeners*, de Rom. Pontif. primatu, p. 145 sqq.

(5) *Soardi*, de Suprema Rom. Pontif. auctor., lib. I, c. 3, p. 28 sqq. — *S. Th. Aq.* (*Quodlibet* X, art. 6) : Magis standum est sententiæ Papæ, ad quem pertinet determinare de fide, quam in judicio profert, quam quorumlibet sapientum

Les empereurs romains ne s'en montraient pas moins convaincus. Valentinien III, notamment, la reconnaît pleinement dans une lettre à Théodose II, en attribuant formellement au pape le droit de juger souverainement et sans appel toutes les questions doctrinales (1). L'empereur Justinien s'exprime exactement de la même manière dans une lettre au pontife Jean (2).

D'après cela, on conçoit parfaitement que les canons émanés des papes traitent de l'infaillibilité du chef suprême de l'Église, comme d'un principe qui s'impose de lui-même : allèguerait-on, contre ces témoignages, que les papes se les rendaient à eux-mêmes? cela est vrai ; mais c'était aux yeux du monde entier, et pas une voix ne s'est élevée pour proclamer le contraire ! On admet bien le témoignage des empereurs et des princes dans leur propre cause, lorsqu'ils s'expriment dans des documents authentiques; pourquoi n'en serait-il pas ainsi du pape, dont les prérogatives ont été reconnues par tous les évêques (3), qui ont eu si souvent recours à lui pour recevoir ses renseignements (4) ?

Ainsi Innocent I[er] ne faisait qu'user d'un droit incontestable, lorsque, manifestant la conscience de son infaillibilité pa-

in scripturis opinioni.—*Ferner* (Summa, II, 2, q. 1): Respondeo dicendum, ad illius auctoritatem pertinere editionem Symboli, ad cujus auctoritatem pertinet, determinare ea, quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur : hoc autem pertinet ad auctoritatem Petri.

(1) *Valentin. Imp.* Epist. In *Ballerini*, S. Leon. M. Opera, vol. II, col. 961 : Ἵνα ὁ μακαριότατος ἐπίσκοπος τῆς Ῥωμαίων πόλεως, ᾧ τὴν ἱεροσύνην κατὰ πάντων ἡ ἀρχαιότης πάρεσχε, χώραν καὶ εὐπορίαν ἔχειν περί τε πίστεως καὶ ἱερέων κρίνειν. *Orsi*, a. a. O., p. 210.

(2) *L. 7, Cod. de summa Trinit.*

(3) *Veith*, a. a. O., § 34, p. 101. — *Paul. Stephani* Dissert. de supremo dogmaticis episcoporum judiciis sanctæ Sedis Apostolicæ auctoritate opportune muniendis (Venet. 1760, 4to), c. 11, § 15, p. 186. — *Lombard*, a. a. O., p. 405. S. Greg. Epist., lib. IV, epist. 38, ad Theod. Regin. (Edit. Paris., vol. II, col. 718, V, 20, ad Maurit. Imp., col. 747) et VII, 40, ad Eulogium (col. 887).—*Leitam*, diss. 6, p. 166.

(4) On peut appliquer ici ces paroles de Pline à Trajan : Solemne est mihi, Domine ; omnia de quibus dubito ad te referre ; quis enim potest melius vel cunctationem meam regere, vel ignorantiam instruere? *Plin.*, lib. X, Ep. 101.

pale, il disait que, toutes les fois qu'il s'agissait d'une question doctrinale, ses frères et collègues dans l'épiscopat devaient, dans l'intérêt et pour le bien de l'Église, s'adresser au successeur de Pierre (1); et le pseudo-Isidore ne sort pas des bornes des vrais principes, quand il fait dire à Sixte II qu'il se souvient qu'il est à la tête de l'Église, à la place de celui dont la confession a été glorifiée par Jésus-Christ, et dont la foi n'a jamais favorisé aucune hérésie, mais a détruit et anéanti toutes les hérésies (2). Ainsi encore, Grégoire IV (3) et Léon IX (4 n'introduisaient pas un précepte nouveau dans la législation de l'Église, quand ils demandaient que toutes les causes touchan au domaine de la foi leur fussent déférées, et Innocent III (5) ainsi qu'un grand nombre de ses successeurs (6), ne fait qu proclamer le même principe, quand il déclare ce privilég échu en partage au pontife romain dans la succession d Pierre.

Indépendamment de ces témoignages dont l'importance n peut être mise en doute, et qui acquièrent d'autant plus d force qu'ils montrent plus clairement la source mensongèr et l'origine récente de l'opinion contraire (7), on peut encor invoquer en faveur de l'infaillibilité du pape les mêmes ar guments présentés plus haut en faveur de l'infaillibilité d l'Église. En effet, par là même que le pape est le docteur su prême de l'Église, il doit être infaillible comme elle! Étant comme fondement de cette Église; le lien qui unit toutes le

(1) Cap. *Quoties*, 12, c. 24, q. 1.

(2) Can. *Memor sum*, 10, ead. (*Pseud. Isid.*) — Can. *Hæc est fides*, ead. C canon est postérieur à saint Jérôme, à qui on l'attribue.—*Berardi*, Gratian. ca gen., vol. III, p. 155.

(3) Can. *Præceptis*, 2, dist. 12. — Can. *Licet plerumque*, 4, dist. 45.

(4) *Leon. IX* Epist. ad Petr. Antioch. Patriarch.

(5) Cap. *Quum ex illo*, X, de Transl. Episc. (I, 7.)— Cap. *Majores*, X, d Baptismo (III, 42).

(6) *P. Stephani*, a. a. O., p. § 14, p. 185 sq. — *Alteserra*, Eccl. jurisd. vi diciæ (Paris, 1703, 3to), lib. X, c. 2, p. 59. — *Bennettis*, Privil. S. Petri Vi dic., vol. I, p. 101. — *Zaccaria*, Antifebronius vindicatus, vol. II, p. 358 sq

(7) *Ballerini*, Append. ad Vindicias, p. 283. — *Zaccaria*, a. a. O., vol. II p. 315 sqq.

parties de l'édifice; investi du pouvoir souverain des clefs; appelé, comme premier pasteur, à conduire son troupeau dans les pâturages de la vérité; en droit, comme monarque, d'imposer l'obéissance à tous ses sujets, il doit avoir les mêmes prérogatives, le même pouvoir sous le rapport de la doctrine (1). Il est institué pour être le centre unificateur, la clef de voûte du sacerdoce chrétien (2); s'il a pour mission de préserver l'Église de toute scission dans la foi par l'hérésie et de la prémunir contre le schisme qui brise le lien de l'amour entre les divers membres de la grande famille, et celui de la soumission due à leur chef légitime, désunion funeste qui aboutit toujours fatalement à l'hérésie, il faut qu'il soit aussi pourvu des moyens nécessaires à l'accomplissement de ces graves et sublimes devoirs (3). Or, s'il ne pouvait atteindre ce résultat par lui-même, en vertu de ses propres forces, il serait un pouvoir insuffisant, et alors il faudrait nier la mission unificatrice de la primauté, ou bien convenir qu'elle est impuissante à réaliser le but de son institution (4). Malheur au prince qui manque de moyens suffisants pour constituer dans son royaume une harmonieuse unité dont il soit le centre! Et le Christ aurait refusé ces moyens à son représentant sur la terre! Oui, il est nécessaire que l'évêque de Rome puisse imposer, non-seulement à quelques-uns, mais à tous, à tous indistinctement, ses décisions doctrinales; par conséquent aussi, aux docteurs de la foi, aux évêques eux-mêmes (5). Ceux-ci sont les brebis soumises à la houlette de Pierre; ils sont les *frères* que Jésus-Christ lui adresse, en termes on ne peut plus formels, pour qu'il les affermisse

(1) *Ballerini*, de Vi ac rat. prim., p. 261.

(2) *Thom. Aquin.*, Contra gent., lib. IV, c. 76, n. 2 : Ad unitatem Ecclesiæ requiritur, quod omnes fideles fide conveniant. Circa vero ea quæ fidei sunt, contingit quæstiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesiæ conservandam, quod sit unus, qui toti Ecclesiæ præsit.

(3) *Veith*, a. a. O., § 31, p. 91. — *Devoti*, Jus canon. univ., vol. I, p. 90.

(4) *Ballerini*, Appendix ad Vind., p. 254.

(5) *Ballerini*, a. a. O., p. 259. — De Potest., c. 4, p. 56 sqq.

dans la foi (1). Mais il ne suffit pas qu'ils s'abstiennent exté rieurement de toute manifestation hostile contre les juge ments dogmatiques du pape, ils doivent encore y adhére intérieurement; le simple doute, une fois que le pape a pro noncé, ne leur est plus permis (2).

Pierre, répondant au Sauveur qui voulait éprouver sa foi lui dit : « A qui irions-nous, Seigneur, vous avez les pa roles de la vie éternelle (3)! » Cette parole doit avoir aus son application véritable dans le vicaire de Jésus-Christ, ca Jésus-Christ l'a établi son vicaire pour le suppléer en tout choses.

Mais la preuve la plus décisive de l'irréfragabilité d décrets pontificaux en matière de foi et de morale, se trou dans les conditions économiques du royaume du Christ; l'in faillibilité promise à l'Église, en vertu de laquelle elle ne pe tomber dans aucune erreur, implique rigoureusement l'infai libilité du pontife romain (4). Il faut qu'il y ait dans l'l glise un juge, virtuellement incapable de se tromper, et q décide dans tous les cas douteux, comme la cour suprêm dans la société civile, en dernier ressort (5); et comme s'agit ici d'un jugement en matière dogmatique, il faut q le juge soit infaillible. Si le pape, comme tel, pouvait tromper, il y aurait une grande contradiction, ou plutôt u impossibilité complète à exiger de toute l'Église qu'elle s soumît à lui, comme maître enseignant, et ne pût lui refus obéissance, dans le cas d'erreur de sa part. Or, ne pouvo se séparer de Pierre, car se séparer de lui, c'est cess d'être sur le fondement de l'Église, donc aussi cesser d'êt dans l'Église (6), qu'est-ce autre chose, sinon reconnaît

(1) *Leitam*, a. a. O., diss. 6, p. 165.

(2) *Ballerini*, Appendix ad Vind., p. 260. — De Vi ac rat. prim., c. 13, § 1 n. 75, p. 193 sqq.

(3) *Ev. Joann.* VI, 69.

(4) *Ballerini*, Append., p. 265.

(5) *De Maistre*, du Pape, vol. I, p. 3.

(6) Cap. *Quoniam*, 25, c. 24, q. 1. — Cap. *Ab abolendam*, 9, X, de Hær V, 7.

qu'il est infaillible dans toutes ses décisions, tant en matière de dogme qu'en matière de morale (1)! Quel étrange privilége ce serait pour lui d'être le docteur suprême de l'Église, si, en vertu de son infaillibilité, il n'avait pas le droit d'imposer l'obéissance! s'il était sujet à l'erreur, qui ne serait en droit de monter dans la chaire doctrinale, et d'annoncer au genre humain ses opinions personnelles comme les seules vraies (2)? Ce serait d'abord incontestablement le droit de chaque évêque; chacun, en sa qualité de docteur institué de Dieu dans l'Église, serait autorisé à dénoncer la faillibilité du pape, et à refuser de se soumettre (3). Il y a plus : quiconque parmi eux ne serait pas disposé à obéir au pape, ne manquerait pas, et l'expérience le prouve surabondamment, de prétendre qu'il est dans l'erreur (4). Que l'on veuille ne voir en lui qu'un évêque faillible, quel autre évêque se croira obligé d'accepter ses décisions? Pas un seul; chacun s'attribuera un droit égal à enseigner ce qu'il tiendra pour vrai. Mais comme aucun ne pourra non plus revendiquer le don de l'infaillibilité, chacun verra à son tour son opinion soumise à la critique et au droit incontestable de la rejeter ou de l'admettre.

Et il en serait ainsi du pape! A quoi lui servirait donc d'occuper la première chaire de l'Église, si personne n'était obligé d'accepter comme vrai son enseignement, si personne n'était tenu d'accorder sa croyance avec la sienne? Ce ne serait plus qu'une vaine prérogative! Et qu'on ne s'imagine point avoir résolu la difficulté, en disant que la décision du pape commande un silence respectueux (5), ou qu'elle ne permet pas, tant que l'Église ne l'a pas contredite, d'enseigner une opinion contraire (6). Loin de là, si le pape avait

(1) *Ballerini*, de Vi ac rat. prim., p. 263.
(2) *Muzzarelli*, Primato ed infallibilità, p. 146 sqq.
(3) *De Maistre*, a. a. O., p. 8.
(4) *Lombard*, a. a. O., p. 484.
(5) *Schenckl*, Instit. jur. eccles., p. I, § 234. — *Frey*, Kritischer Commentar. Th. 2, § 139, § 140.
(6) C'était là la doctrine de Gerson.

prononcé une décision erronée, il serait du devoir de tous de réprouver cette décision, et si on pouvait en démontrer l'erreur, d'enseigner la doctrine contraire.

Du reste, il est évident qu'accepter passivement, mais sans conviction intérieure, les décisions du pape, c'est supprimer par le fait le principe de son infaillibilité (1), et réduire son autorité doctrinale à celle dont tout évêque est investi dans son diocèse. Dans ces conditions, la puissance pontificale serait complétement illusoire, dans le cas surtout où la chaire de saint Pierre viendrait à être occupée par un ignorant ou un homme déréglé dans ses mœurs. Dans cette hypothèse, quel serait l'homme qui voudrait se soumettre à ses décrets en matière de foi, à sa décision sur la morale (2), si Dieu ne l'avait investi comme pape de sa propre infaillibilité? Si le pape peut faillir, l'Église tout entière peut faillir avec lui (3); et il faudrait admettre que l'Église, qui a toujours accepté de confiance ses décrets dogmatiques, a déjà plusieurs fois, et même dès l'origine, marché à sa suite dans les voies de l'erreur.

Dira-t-on que chaque évêque exerce pareillement le ministère de l'enseignement, sans que sa faillibilité porte atteinte d'une manière essentielle à la foi doctrinale de l'Église universelle, et qu'en conséquence l'Église peut très-bien aussi subsister avec un pape faillible (4)? Cet argument porte sur une donnée entièrement fausse; il est évidemment impossible d'établir une semblable comparaison entre le pape et l'évêque; celui-ci, quelque haute que soit sa dignité, ne peut se dire le fondement de l'Église, le docteur suprême; s'il se trompe, son erreur occasionnera peut-être un grand mal dans l'Église, mais ne pourra jamais entraîner la ruine de tout le royaume du Christ; tandis que si le pape venait à

(1) *Duval*, de Suprema potest. Pontif. Rom., p. I, q. 1, p. 468. — *Ballerini*, Appendix, p. 261. — *Kempeners*, a. a. O., p. 134. — S. Bernardi Doctrina, § 88, p. 102 sqq. — *Veith*, a. a. O., § 40, n. 3, p. 131 sqq.

(2) *Muzzarelli*, a. a. O., p. 147.

(3) *Kempeners*, a. a. O., p. 139.

(4) *Ballerini*, Appendix, p. 266. — *Muzzarelli*, a. a. O., p. 150.

faillir, comme l'épiscopat ne forme avec lui qu'un même corps, l'Église tout entière serait précipitée dans l'abîme de l'hérésie, et les portes de l'enfer auraient prévalu contre elle ! Or, le Christ ne peut vouloir abandonner son épouse ; ce n'est point là la pensée qui lui a dicté les termes de son Testament, dans lequel, assignant à chacune des pierres qui composent l'Église sa place propre et particulière, et donnant à la pierre fondamentale la fermeté qu'elle devait avoir, il a établi dans l'économie organique de cette base indestructible les conditions, l'ordre et la force qui lui sont nécessaires pour subsister, comme le royaume de Dieu sur la terre, jusqu'à la fin des jours, et entrer glorieuse et triomphante dans le royaume des cieux.

De même que, dans le monde physique, le divin architecte a fondé un ordre parfait (1), donnant à chaque chose une destination conforme à sa constitution, et appropriant sa constitution à sa destination ; de même que l'air ne reçoit pas sa chaleur de l'eau, mais du feu, qu'il n'est point éclairé par le son, mais par la lumière, qu'il ne voit point des espaces traversés par la tortue, mais par l'aigle au vol audacieux ; de même que Dieu a donné au corps humain, non pas les membres serviteurs, mais la tête, comme une sorte de roi de la pensée et de la volonté ; ainsi, dans son royaume surnaturel de ce monde, il a élevé l'évêque romain sur le trône de la vérité et de la puissance ; et il l'a doué en même temps de toutes les qualités nécessaires pour garantir, à ceux dont il est le chef et qui sont ses membres, qu'en le suivant comme le docteur suprême de l'Église, ils marchent dans les vrais sentiers de la foi et de la doctrine.

Mais à quoi bon invoquer tous ces témoignages, déployer tous ces divers arguments ; à quoi bon chercher une preuve de l'infaillibilité papale dans la défection d'autres siéges épiscopaux, sans en excepter les patriarcats (2), si l'his-

(1) *Lombard*, a. a. O., p. 520.
(2) *Biner*, a. a. O., p. 127.

toire de l'Église témoigne solennellement des écarts nombreux où les papes eux-mêmes, à commencer par saint Pierre, sont tombés, et à l'égard du dogme, et à l'égard de la morale? On ne peut nier assurément que plus d'un pape ait transgressé les lois de la morale; mais il ne faut pas confondre l'infaillibilité avec l'impeccabilité; il ne s'agit ici absolument que des décrets du saint-siége en matière de doctrine; en revendiquant pour ces décrets le privilége de l'infaillibilité, on ne prétend point pour cela que toute décision émanée du pape, toute manifestation de ses opinions, porte par elle-même le caractère de l'infaillibilité. Comme individu, et lorsqu'il prononce sur des faits (1), le pape est faillible (2) : c'est là une vérité qui n'a pas besoin de preuves historiques; mais lorsqu'il juge solennellement en qualité de docteur suprême de l'Église, ou comme on dit dans le langage canonique, parlant *ex cathedra*, il est infaillible. Il est impossible de citer un seul exemple d'erreur commise par le pape jugeant en cette qualité (3).

Quant à l'opinion intermédiaire qui prétend que le pape, ou plutôt la papauté prise collectivement, peut bien errer quelquefois, mais non persévérer toujours, ni même longtemps, dans son erreur, elle n'est nullement admissible, car elle autoriserait le même argument contre l'infaillibilité de l'Église générale elle-même (4).

(1) *Duval*, a. a. O., q. 1, p. 467.

(2) *Kempeners*, de Rom. Pontif. primatu, p. 216, not. 1. —Supra § 31.

(3) *Ballerini*, de Vi ac rat. prim., c. 15, § 7, p. 292 sqq. — Appendix ad Vindic., 272 sqq. — *Serry*, de Romano Pontifice, in ferendo de fide moribusque judicio falli et fallere nescio, p. 44 sqq. — *Orsi*, de Irreformabili Roman. Pontif. judicio, vol. I, p. 135 sqq. — *Sfondrati*, Gallica vindicata, p. 790 sqq. — *Lombard*, a. a. O., p. 530. — *Klee*, a. a. O., p. 251 sqq. — *Berardi*, Gratiani canon. genuin., part. II, tom. I, cap. 47, p. 371.

(4) *Orsi*, a. a. O., vol. III, p. 447 sqq. — *Klee*, a. a. O., p. 245.

§ XC.

3. *Des décisions du pape parlant* ex cathedra.

Cette formule, Le pape est infaillible lorsqu'il parle *ex cathedra*, a soulevé une foule de difficultés qui aboutissent à cette question : A quoi peut-on reconnaître si le pape parle *ex cathedra* ou non? Là-dessus, on s'est évertué à tracer les conditions que le pape doit remplir pour donner ce caractère à ses décisions (1), et on les a souvent conçues et combinées de telle sorte, que, tout en reconnaissant en principe l'infaillibilité du pape parlant *ex cathedra*, on peut néanmoins, dans chaque cas particulier, poser la question de savoir s'il a ou non parlé à ce titre.

Parmi ces diverses conditions, on a rangé, notamment, l'obligation pour le pape de prendre au préalable l'avis du concile, prétendant, en outre, que la décision du pape ne devient définitive que par l'assentiment de celui-ci. Or cette condition, à son double point de vue, est inadmissible (§ 30). Quelles immenses difficultés ne rencontre pas la convocation d'un concile œcuménique! quelle dépense de temps n'exigent pas les formalités de ses sessions les moins importantes (2)! Le concile de Trente, convoqué avec tant de peine, ne dura pas moins de vingt ans! Faut-il donc que, toutes les fois qu'une dissidence sur un point de dogme vient à se produire, l'Église demeure dans le doute, en attendant que l'on ait surmonté toutes les difficultés, tous les obstacles qui s'opposent à la réunion du concile! Il pourrait arriver qu'il s'écoulât un demi-siècle avant que l'on eût obtenu par cette voie un résultat définitif. Et dans l'intervalle, l'erreur aurait grandi librement, paisiblement, entraînant chaque jour hors du sein de l'Église un plus grand nombre de fidèles (3). Ne

(1) Roman. Pontif. summa auctoritatis (Favent., 1779), præf., p. 11.
(2) *De Maistre*, du Pape, vol. I, c. 2, p. 17.
(3) *Devoti*, Instit. canon., vol. IV, p. 50.

doit-on pas lui opposer une digue? Que faire cependant? S'adresser à son propre évêque? Mais il attend lui-même la décision du pape, et cette décision, le pape ne pourrait la donner qu'après délibération du concile!

Mais pourquoi devrait-il consulter les évêques, qui sont individuellement sujets à l'erreur? Ne doit-il pas plutôt ne prendre conseil que de lui-même, le Christ n'ayant fait qu'à lui seul la promesse de l'infaillibilité? N'est-ce pas, au contraire, au concile à attendre la décision du pape (§ 30)? Pourquoi attendre le concile comme un nouveau Messie? Le vicaire du Messie n'est-il pas là (1)! Dans quel précepte apostolique, dans quel décret de concile trouve-t-on écrit que l'infaillibilité de l'Église est le produit de la réunion du pape et des autres successeurs des apôtres? Ce qui est écrit, c'est que la foi de Pierre ne faillira point.

Mais le gouvernement de l'Église ne serait pas moins livré à des lenteurs déplorables, destitué de toute garantie d'ordre et de sécurité, si, tout en provoquant provisoirement la décision du pape, on se refusait à lui reconnaître aucune force légale, jusqu'à ce qu'elle eût été acceptée expressément ou tacitement par les évêques.

Si la convocation d'un concile rencontre de si nombreuses et de si grandes difficultés, si elle échoue quelquefois devant des impossibilités matérielles, que sera-ce lorsqu'il faudra recueillir les adhésions de tous les pasteurs épiscopaux, disséminés sur toute la terre! Comment arriver à un résultat certain? Et s'il y a partage? Et certes, si tous les évêques ne croient pas à l'infaillibilité de leur chef, il est complètement impossible que l'on obtienne jamais une parfaite unanimité (2). Ainsi, attendre l'assentiment du concile, en appeler de la décision du pape à celle du concile, sont choses également inadmissibles (3). Un concile peut, il est vrai, pour

(1) Voy. p. 13 de l'ouvrage indiqué dans la n. 1 de la p. 245.

(2) *Muzzarelli*, Primato ed infallibilità del Papa, p. 155 sqq. (Il buon uso della logica in materia di religione, vol. I, opusc. 5.)

(3) *Veith*, de Primatu et infallib. Rom. Pontif., sect. II, § 47, p. 158 sqq.

des motifs particuliers, agiter des questions déjà résolues par le pape ; mais ce n'est jamais à raison d'un doute élevé sur l'orthodoxie des décisions pontificales (1).

Mais s'il en est ainsi, dira-t-on, à quoi bon l'institution des conciles? A quoi bon leur autorité doctrinale? L'intervention des conciles dans les décisions doctrinales n'est pas nécessaire ; nous venons de le prouver ; on peut donc dire, dans un certain sens, exactement vrai, que les conciles sont une sorte de superfluité, et en le disant dans cette limite, on ne porterait nullement atteinte à la dignité de ces saintes et mémorables assemblées ; voici comment :

Pour arriver à un jugement infaillible en matière de foi, il n'est pas absolument nécessaire que le pape convoque un concile, il peut décider sans lui (2) ; mais, néanmoins, les conciles ont incontestablement, même en matière de décisions doctrinales (3), une grande importance relative (§ 83). Cette réunion solennelle, dans un même lieu, de tout l'épiscopat, manifestant l'unanimité de sa foi avec celle de l'évêque romain, contribue puissamment à rehausser l'autorité papale.

Mais ici se présente une objection qui fait la principale force des partisans de la suprématie des conciles ; ils disent : Les évêques ne sont pas libres ; dispersés ou rassemblés, ils doivent accepter, telle quelle, la décision du pape, comme une vérité irréfragable... Cet argument n'a aucune valeur ; l'homme est toujours libre d'incliner son choix dans tel ou tel sens ; il peut opter entre le bien et le mal, entre la vérité et l'erreur, et sa détermination consacre le vrai ou le faux. L'adhésion des évêques à la décision du chef de l'Église a

(1) *Ballerini*, Appendix ad Vindicias, p. 264. — *Orsi*, de Irreformabili Roman. Pontif. judicio, vol. I, p. 128 sqq., p. 283 sqq., et vol. II, diss. de sententia illustriss. P. de Marca circa modum conciliandi summam Rom. Pontif. auctor. cum libertate suffragiorum in synod. œcum., p. 54, p. 52 sqq.—*Kempeners*, de Rom. Pontif. primatu, p. 188.

(2) *Orsi*, de Irreformabili Roman. Pontif. judicio, vol. I, p. 167 sq., vol. II, 179 sqq., vol. III, p. 504 sqq. — *Veith*, de Primatu et infallibilitate Rom. Pontif., sect. II, § 43, p. 137. — *Zaccaria*, Antifebron. vindic., vol. II, p. 454 sqq. — *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 9, § 11, p. 193.

(3) *Ballerini*, Vindiciæ auctoritatis pontif., p. 244 sqq.

donc une très-grande importance, car, certes, il importe grandement à la consolidation de l'unité que l'Église sache si ses pasteurs remplissent ou non l'obligation où ils sont de croire et de se soumettre, non-seulement extérieurement, mais dans leur âme et conscience, à la parole de Dieu, d'après laquelle la prière du Christ investit Pierre de la vertu divine qui doit fortifier la foi de ses frères.

Néanmoins, les évêques restent juges et arbitres du dogme (1); ils ont le droit d'émettre une décision, seulement ils sont tenus de se renfermer dans les strictes limites de leur devoir, en adhérant aux décrets déjà promulgués par le souverain pontife, ou en déférant à sa sanction leurs propres jugements. Hors de là, il ne saurait y avoir qu'illégalité et usurpation; les évêques sont liés par la parole de Pierre, mais ils ne peuvent lier à leur tour ce juge suprême (2).

Toutefois, le bien de l'Église est puissamment intéressé, sous plus d'un rapport, à ce que les bulles pontificales soient revêtues de l'adhésion de l'épiscopat, et les annales ecclésiastiques témoignent de l'importance toute spéciale que les papes ont attachée de tout temps à cette consécration de leur autorité doctrinale.

C'est ainsi que, dans le concile d'Éphèse, le légat Philippe répondit par de pieuses louanges à l'accueil plein de respect et de déférence que les Pères avaient fait aux lettres du pape (3), et ce n'est pas avec une moins vive satisfaction que Clément V déclare que ses décrets doctrinaux ont eu l'assentiment du concile (4).

Aussi est-il incontestable que, dans certaines circonstances, il peut y avoir de très-grands avantages pour l'Église, à ce que le pape, répondant à un vœu général, convoque les évêques en concile, à l'exemple de Léon Ier, relativement

(1) *Ballerini*, de Potestate eccles., c. 2, n. 3, p. 28. — Appendix ad Vindic., p. 259. — *Orsi*, a. a. O., vol. 1, p. 140.

(2) *Orsi*, a. a. O., p. 142. — *Devoti*, a. a. O., p. 52.

(3) *Orsi*, a. a. O., p. 153.

(4) Cap. unic. *de Summa Trinit.*, § *Quibusdam*, 3, in Clem. : — Sacro approbante concilio.

au concile de Chalcédoine (1). Cette opinion était celle du dernier concile œcuménique; avant de se séparer, les évêques présents à cette assemblée exprimèrent l'espérance que, si les éventualités le demandaient, le pape aviserait aux moyens de constituer un concile pour mettre fin aux discussions dogmatiques (2).

Mais, du reste, qu'il y ait ou non convocation du concile, l'infaillibilité du pape n'en demeure pas moins entière et à l'abri de toute atteinte.

Comme, d'après les raisons sur lesquelles nous avons fondé les droits de l'évêque romain en matière de décisions doctrinales, il est d'une évidence palpable qu'ils ne sauraient dépendre à cet égard de l'autorité du concile, un grand nombre de canonistes ont renoncé au premier système, qui obligeait le pape à consulter préalablement l'épiscopat, n'acceptant comme définitifs que ceux de ses décrets qui avaient été rendus dans ces conditions; mais, en affranchissant le pape de cette obligation, ils lui en imposent une autre, celle de soumettre ses définitions aux consultations du clergé romain, ou des évêques des provinces suburbaines (3). Les partisans de ce système ont pour eux l'autorité de divers exemples : après avoir prononcé la condamnation de Jovinien et de ses adhérents, le pape Sirice en donne avis à saint Ambroise, en faisant la remarque qu'il avait agi, en cette occasion, de concert avec tout le collége des prêtres, des diacres et des autres membres du clergé de l'évêque de Rome (4); et dans les temps subséquents, on rencontre plu-

(1) *Ballerini*, p. 254, p. 255.

(2) *Conc. Trid.*, sess. 25, cap. ult. in fin. *de Reform.* Quod si in his recipiendis aliqua difficultas oriatur, aut aliqua inciderint, quæ declarationem aut definitionem postulant, præter alia remedia in hoc concilio instituta : confidit sancta Synodus beatissimum Romanum Pontificem curaturum ut vel evocatis ex illis præsertim provinciis, unde difficultas orta fuerit, iis quos eidem negotio tractando viderit expedire, vel etiam Concilii generalis celebratione, si necessarium judicaverit vel commodiore quacumque ratione ei visum fuerit provinciarum necessitatibus pro Dei gloria et Ecclesiæ tranquillitate consulatur.

(3) *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindic., vol. 1, p. 3 sqq.

(4) *Siric.*, *P.*, Epist. 7, ad divers. episc. (*Coustant*, Rom. Pontif. ep., col. 668.)

sieurs faits analogues, où l'on voit le clergé romain, réuni en conseil autour du souverain pontife, lui donner à ce titr son avis sur les décrets doctrinaux soumis à leurs appréciations. De nos jours, ces fonctions consultatives sont remplie d'une manière permanente par le sacré collége des cardinaux ; on peut donc, sans sortir de la vérité, dire que l pape consulte l'Église de Rome, au sujet de ses décision doctrinales. Que ce soit là un insigne honneur pour cett église, c'est incontestable, bien que cet honneur, elle ne l tienne pas d'elle-même, mais de la faveur divine qui lui été faite, d'avoir dans son sein la chaire apostolique de Pierre ; mais que l'on veuille conclure de ce *fait* à l'existence d'un *droit*, en prétendant que, faute, de la part du pape d'avoir consulté l'Église de Rome, ses décisions cessen d'être infaillibles, ou, ce qui revient au même, que le pap est obligé de consulter l'Église de Rome, c'est là une erreu grossière, qui n'a pas même l'apparence d'un sophisme (1) Admettre un pareil principe, ce serait enlever au pape so infaillibilité pour la transporter à l'Église de Rome, et l'o arriverait au même résultat, si l'on réservait à l'assentimen ultérieur de cette église le droit absolu de donner force d loi aux décrets du souverain pontife. On a voulu établir un distinction entre le pape et le siége apostolique ; cette subtilité, qui ne remonte pas plus haut que le dixième siècle, e fut mise au jour par le prêtre Auxilius (2), a été depuis très favorablement accueillie dans plus d'une circonstance. Le partisans de ce système bizarre accordaient l'infaillibilité la chaire, mais ils la refusaient à celui qui occupe cett chaire. Or est-il rien de plus absurde ? La décision du concile peut-elle se produire autrement que par l'organe d celui qui a reçu de Dieu l'honneur incomparable de s'asseoi dans la chaire de Pierre ? Comment le saint-siége sera-t-i

(1) *Bennettis*, a. a. O., p. 113. — *Duval*, a. a. O., p. 488.

(2) *Bennettis*, a. a. O., p. 7. — *Orsi*, a. a. O., vol. III, p. 462. — *Soardi* de Rom. Pontif. auctor. diss. præv., p. XXXVII. — *Zaccaria*, a. a. O., vol. II p. 344 sqq.

infaillible, si la voix qui parle du haut de cette chaire peut proclamer l'erreur et consacrer de fausses interprétations de la loi?

Plusieurs autres conditions ont encore été posées à la validité des sentences *ex cathedra* (1); ainsi l'on exige que le pape réfléchisse mûrement, qu'il compare avec un soin scrupuleux le point en contestation avec la tradition et les Écritures, qu'il adresse à Dieu de ferventes prières, afin d'obtenir les lumières de l'Esprit saint. Tel est, sans aucun doute, le devoir rigoureux du pape, et l'on doit y ajouter celui de consulter, sinon l'Église de Rome, du moins des hommes versés dans la science et dans la pratique des affaires ecclésiastiques. La gravité des questions à résoudre appelle un examen sérieux, et, si c'est, pour tout homme, un devoir impérieux de ne vaquer aux choses divines qu'après avoir puisé de nouvelles forces dans la méditation à la prière, cette obligation est encore bien plus sacrée pour le pape. S'il s'en acquitte négligemment et avec tiédeur, il se rend manifestement coupable envers Dieu et envers l'Église; mais sa décision n'en perd rien de sa force, de son autorité, et l'Église tout entière n'en demeure pas moins liée par elle. S'il en était autrement, l'incertitude et le doute planeraient perpétuellement sur les actes doctrinaux émanés du pouvoir pontifical, et les évêques malintentionnés ne manqueraient pas de s'emparer de ce prétexte pour accuser le pape de n'avoir pas suffisamment mûri la question, d'avoir omis de prendre conseil des personnes compétentes, de n'avoir pas examiné consciencieusement le point en discussion à la lumière des saintes Écritures et de la tradition, ou invoqué le secours d'en haut et l'inspiration de l'Esprit saint. Or il ne se peut, dans une matière aussi importante, que le bien de l'Église, que la paix et la prospérité du royaume du Christ, non plus que l'assistance du Saint-Esprit, solennellement promise par le Sauveur à ses disciples, dépendent, plus ou moins, des ef-

(1) *Bennettis*, a. a. O., p. 5.

forts, d'ailleurs bien insuffisants par eux-mêmes, que l'homme peut faire pour examiner, réfléchir, consulter et prier.

Tous ces faux systèmes écartés, nous disons que le pape parle *ex cathedra* (1), lorsque, soit dans un concile, soit du haut de sa chaire apostolique, et de sa propre initiative oralement ou par écrit, s'adressant, comme l'organe de Jésus-Christ dont il tient la place, à tous les fidèles, au nom des apôtres saint Pierre et saint Paul, ou au nom de l'autorité du saint-siége, formellement invoquée ou en termes équivalents avec ou sans menace d'excommunication, il décrète une définition de foi ou de morale.

Toutefois, comme nous l'avons déjà reconnu, l'Église n'ayant point fait de l'infaillibilité du pape l'objet d'une décision formelle, on peut absolument, sans pécher contre le dogme catholique, ne voir dans la proposition que nous venons de soutenir qu'une opinion, mais une opinion appuyée sur les raisons les plus puissantes.

CHAPITRE X.

L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ HUMAINE.

I. DE LA SOCIÉTÉ AVANT L'ÉTABLISSEMENT DE L'ÉGLISE.

§ XCI.

1. *Origine de la société humaine.*

L'Église est le royaume de Dieu sur la terre; c'est par lui qu'elle a été fondée (§ 9); c'est de lui qu'elle a reçu sa forme

(1) *Bennettis*, a. a. O. — *Ballerini*, de Vi ac rat. prim., d. 288. — *Zaccaria* a. a. O., p. 313 sq. — *Leitam*, Impenetrabilis dignit. pontif. clypeus, diss. 6 sect. II, p. 188. — *Duval*, a. a. O., q. 1, p. 464. — *Fermosini*, Tractat. de legibus ecclesiasticis (Opp. Colon. Allobr., 1741, vol. I), p. 48.

organique, son économie constitutive (§ 10 et suiv.). Exposer les principes fondamentaux de cette économie divine, et développer le caractère et l'étendue des divers pouvoirs émanés de Dieu, dont la réunion constitue la puissance ecclésiastique, tel a été le but que nous nous sommes efforcés d'atteindre jusqu'ici dans le cours de ce livre. Maintenant, nous avons à suivre le genre humain, parallèlement à l'Église et à ses pouvoirs, dans la voie providentielle où il a marché, depuis son origine, sous l'impulsion de l'Esprit d'en haut, ou, en vertu d'une permission divine, d'après les lois de son propre mouvement; nous avons à examiner quels sont les principes qui doivent servir de fondement et de règle aux rapports de l'ordre humain avec l'ordre divin.

La première base de ces rapports, celle sur laquelle reposent toutes les autres, c'est la loi formelle de Dieu. Mais, immédiatement après elle, ce qu'il importe surtout de consulter dans cet examen, c'est l'histoire même de l'humanité. En effet, l'histoire n'est point l'œuvre du hasard, c'est le gouvernement de Dieu, c'est aussi la manifestation de la pensée humaine concourant à l'exécution des plans éternels de la sagesse incréée.

Il est un pouvoir supérieur qui préside aux destinées de l'humanité, au gré de laquelle naissent (1), fleurissent et meurent les peuples et les empires; qui élève, quand il lui plaît, les faibles et les humbles aux plus hautes dignités humaines, et précipite du haut de leurs trônes les forts et les puissants; et ce pouvoir, c'est Dieu; et tout ce qu'il a ordonné, il l'a ordonné pour le bonheur et le salut de l'humanité (2).

Dieu a formé toute sa création par la vertu de son Verbe engendré de lui de toute éternité, et il lui a imprimé un caractère ineffaçable d'ordre et d'harmonie qui éclate aux yeux même des moins clairvoyants (3); mais c'est surtout dans la

(1) *Proverb.* VIII, 15. — *Dan.* II, 21. — *Augustin*, de Civit. Dei, IV, 33. — *Möhler*, Reliquien. (Hist. polit. Blätter, Bd. 4, S. 1 sq.)
(2) *Ecclesiast.* XXXIX, 21.
(3) *Rom.* I, 19, 20.

société humaine qu'il s'est plu à établir un ordre admirab et constant, malgré les vicissitudes et les alternatives de vie terrestre. Cette société n'est donc pas le produit de la pei sée de l'homme, mais un enfantement de la fécondité divine et le but unique de sa destinée, qui est en même temps le sei et véritable objet de la création (1), c'est l'établissement d royaume de Dieu sur la terre.

Dieu veut être glorifié par toutes ses œuvres (2); la natu inintelligente obéit d'elle-même à cette volonté toute-pui sante; mais Dieu exige encore plus de l'homme créé à so image: la glorification du Créateur doit être la fin suprême d son existence; c'est à son père céleste, et non à lui-mêm qu'il doit rapporter tout honneur et toute gloire (3).

Ainsi donc, l'économie générale de l'universalité des être et plus spécialement la constitution organique de la socié humaine, se rattachent immédiatement à l'avénement parn les hommes du règne de Dieu. Ce principe fondamental no conduit naturellement à poser les questions suivantes :

Comment Dieu a-t-il primitivement déterminé l'ord constitutif de la société humaine?

Quelle était dans le plan primordial la constitution socia de l'humanité?

Comment s'y est-elle formée dans le cours des temps?

Quels sont, en droit d'abord, et ensuite en fait, les ra ports de cette constitution avec celle de l'Église?

Dieu n'est pas seulement l'auteur de l'homme, il est au l'auteur de l'ordre social (4), et il a profondément implant dans les entrailles de la nature humaine (5), l'amour de société, le besoin d'une association de l'homme avec ses sen

(1) *Möhler*, a. a. O., S. 9.

(2) *Proverb*. XVI, 4 : Universa propter semetipsum operatus est Deus.

(3) *Psalm*. CXIII, 1.

(4) *Devoti*, Jus can. univ. Proleg., c. 1, § 1 (tom. I, p. 1 sqq.), § 9, p. 1 § 10, p. 11.

(5) *Augustin*, a. a. O., XII, 27 : —Homo factus est unus, sed non relictus solus. Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam soci natura.

blables. Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul (1), faisons-lui une aide semblable à lui (2), » et il forma la femme de la substance de l'homme pendant son sommeil, et celui-ci, à son réveil, la salua comme la chair de sa chair et l'os de ses os.

Dans la création des animaux, Dieu avait produit en même temps les deux sexes ; mais il agit autrement dans la formation de l'homme : il voulut que toute la race humaine sortît d'une seule et même tige (3).

L'union de l'homme et de la femme, le mariage, fut instituée comme le fondement de la famille ; et de même que l'homme est l'image de Dieu, ainsi la famille est l'image du rapport divin qui unit le Père et le Fils. Mais l'idée harmonique de l'association familiale ne devait point se limiter exclusivement au cercle restreint des premiers parents et de leurs descendants immédiats ; elle devait s'étendre au delà des rapports naturels de la famille proprement dite. La société fondée par le lien du sang embrasse toute la race humaine, et la fin essentielle de cette grande famille est, comme pour le premier homme, la glorification de son divin créateur ; et c'est précisément cette destination commune, indépendamment de l'instinct de la nature, qui fait de la société le besoin suprême, le penchant irrésistible de tous les hommes (4).

Si le premier couple humain n'eût pas transgressé le divin précepte, en voulant, séduit par le langage artificieux du serpent, s'attribuer à lui-même la glorification qu'il devait exclusivement à Dieu, toute la race humaine aurait participé éternellement au bonheur originel de ses premiers chefs ; elle aurait marché avec eux dans les voies de l'innocence et d'une inaltérable pureté de cœur, devant Dieu, son unique maître, son Seigneur immédiat.

(1) *Ecclesiast.* IV, 9. — *Proverb.* XVIII, 19.
(2) *Genes.* II, 18.
(3) *Augustin,* a. a. O., XII, 21, 27.
(4) *Bossuet,* Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte. (Œuvres complètes, Paris, 1826, tom. XVII, p. 4.)

Mais la chute d'Adam et d'Ève troubla l'ordre primordia de la création; et la malédiction divine, en éclatant sur leu tête coupable, frappa du même coup l'humanité tout entière Cette première infraction à la loi de Dieu fut fatale aux des cendants de l'homme déchu; ils dévièrent du devoir pri mitif de leur destinée; ils ne cherchèrent plus leur raiso d'être dans la glorification divine, dans l'amour du Créateur mais dans le culte de leur propre personnalité, dans l'idolâ trie de la créature (1). Une fois tombés dans cet abaissement livrés sans défense aux artifices de leur premier séducteur e de ses démons, leur intelligence s'obscurcit, leur volont perdit toute force; le germe de toutes les erreurs était dépos en eux, et ils n'engendrèrent qu'une race faible et périssabl comme eux... L'humanité eût infailliblement péri, si Dieu dans son infinie bonté, n'eût consenti à voir son propre fil s'offrir au glaive du sacrifice, pour satisfaire, par cet holo causte expiatoire, aux lois outragées de l'éternelle justice; e il n'y avait qu'une victime divine qui pût expier un outrag fait à la divinité !

C'est ainsi que le bannissement de l'homme du paradi terrestre marquait le premier terme des événements précur seurs de l'arrivée du divin Rédempteur (2).

Les rapports immédiats de l'humanité avec Dieu étant dis sous, l'économie primitive du plan primordial détruite, i fallait que ce premier type fût remplacé par un autre; Die institua la famille; en donnant à l'homme autorité sur l femme, il lui subordonnait en même temps, par avance, tou ceux qu'il engendrerait par la femme (3). Telle fut l'origin de la dignité de chef de famille; et c'est ainsi que, dès l'au rore du genre humain, apparait un ordre de choses dans le quel la volonté souveraine d'un seul (dans le paradis, c'étai Dieu lui-même) domine toutes les autres volontés, et leur ser

(1) *Möhler*, das Heidenthum (Hist. pol. Blätter, Bd. 2, S. 189). — *Reithmayr* Commentar. zum Briefe an die Rœmer, S. 78.

(2) *Genes*. III, 15. — *Rom*. VIII, 1 sqq.

(3) *Genes*. III, 16. — *Bossuet*, a. a. O., p. 55.

à la fois de lien et de limite. D'où il faut conclure que les rapports d'autorité et de sujétion ont existé de tout temps. Avec la famille commence le règne de l'autorité humaine, véritable délégation de la puissance divine; la première famille forme, pour nous servir du nom donné aux agrégations sociales, le premier *État*, et la constitution de l'État n'est autre chose que la loi humaine, le droit humain, exercé par une autorité humaine au nom de Dieu, de qui elle émane.

§ XCII.

2. *Propagation de la société humaine.*

Déjà, dans le sein de la première famille, le péché originel porte ses fruits de malédiction, et produit la première révolte de l'homme contre l'autorité humaine. Caïn, meurtrier de son frère Abel, se sépare de son père et va fonder, sous d'autres cieux, un autre état familial (1).

Les descendants de Caïn et ceux de Seth, son frère, vécurent longtemps dans un éloignement absolu les uns des autres. Mais, peu à peu, ils se rapprochèrent; les enfants de Dieu firent alliance avec les filles des hommes, et, de leur union, naquit une race si violente et si perverse, que Dieu se repentit d'avoir créé l'homme, et résolut de l'exterminer sur toute la terre (2). Cependant Noé, ayant trouvé grâce devant le Seigneur, construit, sur son ordre, l'arche qui doit le sauver lui et sa famille; pendant ce temps, il prophétise la terrible explosion de la justice de Dieu (3) et prêche la pénitence (4).

Et le déluge éclate, et il engloutit dans ses flots la race humaine tout entière, à l'exception de la famille de Noé que porte l'arche libératrice (5).

(1) *Genes.* IV, 8, 16.
(2) *Genes.* VI, 2 sqq.
(3) II *Petr.* II, 5.
(4) *Ev. Matth.* XXIV, 37 sqq. — I *Petr.* II, 20. — *Haneberg*, Einleitung in das alte Testament, S. 42.
(5) *Genes.* VII.

Après que les eaux se sont écoulées, l'arche s'arrête sur l sommet du mont Ararat (1), à peu près au point central d monde antique (2); et le genre humain, réduit de nouveau une famille par la justice vengeresse de Dieu, sort de son asile et remercie le Seigneur de l'avoir sauvé du déluge (3). L famille de Noé, se composant de trois fils, Sem, Cham et Ja phet, se divise en autant de tribus, et bientôt elle prend u accroissement considérable (4). Mais les hommes ne tardè rent pas à tomber dans les égarements et les désordres qu avaient perdu les générations précédentes; ils cherchèrent comme elles, leur bonheur dans leur propre gloire, et c n'est point en l'honneur de Dieu, mais pour leur glorificatio personnelle, qu'ils entreprirent d'élever la tour de Bab avant de se répandre sur la terre (5).

La construction de cet orgueilleux édifice, favorisée pa l'homogénéité de langage (6), dont le chasseur violent s faisait un instrument de commandement altier, semblait de voir s'accomplir au gré de ses audacieux architectes; mais l Seigneur confondit leur langue de manière qu'ils ne s'enten daient plus les uns les autres (7).

Alors les peuples rassemblés dans la plaine de Sennaar s dispersèrent sur la face de la terre, sur les continents dans les îles de la mer, ceux qui parlaient la même langue (8 se séparant de ceux qui étaient pour eux comme des muets (9

(1) *Genes.* VIII, 4.

(2) *Raumer*, der Ararat, ein Beitrag zur biblischen Erdkunde. (Hertha, B 13, S. 333.) — *Ritter*, Erdkunde, Bd. 10, S. 356.

(3) *Genes.* VIII, 18.

(4) *Ath. Kircher*, Turris Babel, lib. I, c. 4, p. 8 sqq.

(5) *Genes.* XI, 4.

(6) *Genes.* XI, 1. Erat autem terra labii unius, et sermonum eorumdem.

(7) *Augustin.*, de Civit. Dei, XVI, 4.

(8) *Genes.* X, 5.

(9) *Cic.*, Tuscul., quæst. V, 40 : In his linguis, quas non intelligimus, qu sunt innumerabiles, surdi sumus. — *Zeuss*, die Deutschen und ihre Nachba stämme, S. 64. — I *Cor.* XIV, 11. — *Augustin.*, a. a. O., XIX, 7 : Quand enim, quæ sentiunt, inter se communicare non possunt propter solam lingu diversitatem, nihil prodest ad consociandos homines tanta similitudo natura ita ut libentius homo sit cum cane suo, quam cum homine alieno.

Dieu laissa les peuples suivre leurs voies (1); mais il avait empreint dans le cœur de l'homme le dogme de l'ordre social, et après la dispersion du genre humain sur tout le globe, depuis les souches les plus puissantes de population jusqu'aux extrêmes ramifications de la société humaine, partout où plusieurs hommes se trouvaient réunis pour leur défense commune, on reconnut le principe d'autorité et les droits qui en découlent. Dans cette émigration générale, chaque groupe de familles rassemblées dans le même cercle territorial forme un État particulier (2), d'où surgirent, dans le cours des âges, plusieurs États ou empires qui ont eu une durée plus ou moins longue. A mesure que ces États se dissolvaient d'eux-mêmes, ou étaient démembrés par l'invasion et la conquête, de leurs débris se formaient sans cesse de nouvelles agrégations sociales : les formes en varient à l'infini, mais le fond est toujours le même, et chez les peuplades sauvages comme chez les nations civilisées, on retrouve constamment à tous les degrés de la civilisation humaine l'institution essentiellement sociale de l'État (3), preuve évidente que ce n'est point là une institution née de l'homme, mais un principe primordial, antérieur à toute société, déposé divinement au fond de toute pensée d'association, inhérent à la nature humaine, et qui se révèle à l'intelligence des peuples par cela seul qu'ils se constituent *en peuples* (§ 91).

C'est qu'en effet l'État, avec l'espèce d'immortalité qui le caractérise (4), est un don de la bonté divine, fait à l'huma-

(1) *Act. Apost.* XIV, 15.

(2) *August.*, de Civit. Dei, lib. XVIII, c. 2 : Nam in omnibus fere gentibus quodammodo vox naturæ ista personuit, ut subjugari victoribus mallent, quibus contigit vinci, quam bellica omnifariam vastatione deleri. Hinc factum est, ut non sine Dei providentia, in cujus potestate est, ut quisque bello aut subjugetur aut subjuget, quidam essent regnis præditi, quidam regnantibus subditi. — *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 1, § 3, t. I, p. 4. — *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte, p. 14.

(3) *V. Haller*, Restauration der Staatswissenschaften, Bd. 1, S. 3.— Berliner polit. Wochenblatt. Jahrg. 1836, S. 106.

(4) *Bossuet*, a. a. O., p. 25.

nité déchue, pour prévenir sa complète dissolution et le parcellement absolu où elle serait néanmoins inévitablement tombée, si Dieu n'était apparu en personne au milieu de ses enfants égarés; car, comme le dit saint Irénée dans ces paroles si expressives et si vraies, « dans son éloignement de « Dieu, l'homme était devenu si sauvage et si féroce, qu'il « voyait un ennemi jusque dans son propre frère, et s'aban-« donnait toute sa vie aux emportements de toutes les pas-« sions, à l'homicide et à la rapacité. Or Dieu, voyant que le « genre humain ne connaissait plus la crainte de ses juge-« ments, lui imposa la crainte de l'homme, afin que, soumis « à l'autorité humaine, obligé à la loi humaine, il pût au « moins atteindre à une sorte de justice. En voyant ainsi « l'épée toujours suspendue au-dessus de leur tête, les divers « membres du même corps social se contiennent récipro-« quement dans certaines limites. Et voilà pourquoi les « pouvoirs revêtus du manteau de la loi de justice sont irres-« ponsables et impunissables pour tous les actes qu'ils ac-« complissent dans la mesure de l'équité et de la légalité; au « contraire, tout ce qu'ils font, en violation des lois divines « et humaines, de honteux, d'impie, d'illégal, de tyrannique, « les précipite dans l'abîme, le tribunal de Dieu les jugeant « tous également et ne laissant rien d'impuni.

« Ainsi, le véritable fondateur du royaume terrestre, c'est « Dieu, et non l'esprit du mal, qui mentait, comme à l'origine « du monde, quand il disait que *tous les royaumes lui avaient « été donnés* (1). Cette institution est destinée à protéger la « vie et les plus chers intérêts des hommes, en les empêchant, « par la terreur salutaire de la puissance temporelle, de se « dévorer entre eux comme des poissons et en leur permettant « de repousser avec l'arme de la loi toute sorte d'injustice. « Celui qui a voulu que l'homme existât, a aussi voulu qu'il « y eût dans chaque État des gouvernants appropriés, selon « les temps, à ceux qui sont gouvernés par eux (2). »

(1) *Iren.*, Adv. hæres. V, 24.
(2) *Mauclerus*, de Monarchia divina, p. III, lib. 1, c. 1, col. 1008. — § 103.

En accomplissant la loi humaine, en réprimant le crime dont le châtiment est exigé de Dieu, les pouvoirs humains servent en même temps à l'observation de la loi divine (1). Tandis que celle-ci était encore reléguée à l'arrière-plan de la scène historique, et comme sommeillante, Dieu tirait de son sein la forme virtuelle de l'ordre humain dont la destination élevée et la haute importance, l'utilité et la nécessité ont été comprises, non-seulement par les docteurs de l'Église, mais encore par les écrivains polythéistes (2) qui les ont appréciées, sous une foule de rapports (3), avec beaucoup de profondeur et d'exactitude.

Toutefois, l'économie toute profane des États antérieurs au christianisme était bien loin du type actuel. Ce n'était en quelque sorte que la lune, qui, empruntant sa lumière du soleil, éclairait le sentier des peuples dans la nuit du paganisme. Cet astre fut bien des fois obscurci par de grandes et funestes éclipses ; mais sans lui, l'humanité, marchant au hasard dans les ténèbres, serait infailliblement tombée dans l'abîme.

Cette considération rend indispensables, pour l'intelligence des diverses questions que nous avons à traiter dans cette partie de notre livre, quelques éclaircissements touchant le véritable caractère du paganisme, dont on ne peut se faire une idée exacte qu'en l'examinant du point de vue de l'Église. En effet, d'une part le paganisme surgit nécessaire-

(1) *Origen.*, in *Rom.* XIII.

(2) *Cicero*, de Legibus, lib. III, c. 1 : Nihil tam aptum esse ad jus conditionemque naturæ quam imperium, sine quo nec domus ulla, nec civitas, nec gens, nec hominum universum genus stare, nec rerum natura omnis, nec ipse mundus potest. — *Idem*, de Republ., lib. II, 42 : Ut in fidibus, in tibiis atque cantu ipso, ac vocibus concentus est quidam tenendus, ex distinctis sonis, isque concentus ex dissimillimarum vocum moderatione, concors tamen efficitur et congruens ; sic summis et infimis et mediis interjectis ordinibus ut sonis moderata ratione civitas consensu dissimillimorum consistit : et quæ harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, quæ sine justitia nullo pacto esse potest. — *Dio*, Hist. Rom., lib. XLI, c. 55, edit. Reimar., vol. I, p. 284; Φύσει τε γὰρ ἀναγκαῖά τινα καὶ σωτήρια, τῷ μεν ἄρχειν ἐν τοῖς ἀνθρώποις τῷ δὲ ἄρχεσθαι τέτακται.

(3) *Aristot.*, Polit. I, 2.

ment de la nature humaine, dès l'instant où celle-ci se détourne de Dieu, et, sous ce rapport, il influe plus puissamment qu'aucune autre cause sur les formes de la société humaine; d'autre part, c'est contre le paganisme, sous ses diverses manifestations, que l'Église a eu et aura sans cesse à lutter jusqu'à la fin des siècles.

Le paganisme, dans le sens large du terme, peut régner même au milieu des chrétiens, partout où l'homme aveuglé par les passions cesse d'élever ses regards vers le trône de Dieu, et, se vouant au service de ces tyrans intérieurs, se reconnaît leur esclave.

Dans le sens strict du mot, on entend par *païens* des hommes non baptisés, qui ne professent pas la foi à un Dieu unique, mais qui adorent plusieurs dieux. C'est de ce paganisme matériel, qui se réfléchit également dans le paganisme moral, que nous traiterons dans le chapitre suivant.

§ XCIII.

3. *Paganisme, apostasie vis-à-vis de Dieu même.*

La rupture qui s'était opérée entre les hommes et Dieu ne devait pas se borner, dans ses funestes effets, à ceux dont nous venons d'esquisser le tableau; elle leur enleva la faculté de connaître Dieu. Jouet des artifices de Satan et de ses démons, l'homme ne peut plus élever sa pensée à l'idée d'un Dieu unique (1). Il faut que, pour les yeux de son intelligence obscurcie et débile, l'action de la Providence se fractionne, et ces forces diverses émanant d'un seul principe deviennent

(1) *Mohler*, das Heidenthum (Hist. pol. Blätt., Bd. 2, S. 190). — *E. Tholuck*, Ueber das Wesen und den sittlichen Einfluss des Heidenthums (in *Neander's* Denkwuerdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums, Bd. 1). — *Izschirner*, der Fall des Heidenthums, Leipz. 1829. — *P. E. Muller*, de Hierarchia et studio vitæ asceticæ in sacris et mysteriis Græcorum Romanorumque latentibus, Hafniæ, 1803. — *É. Meiners*, Geschichte des Berfalls der Sitten der Römer in den ersten Iahrhunderten nach Christi Geburt. — *I. Dœllinger*, Handbuch der Kirchengesch, Bd. 1, Abth. 1, S. 16 u. ss. — Rome as it was under Paganism and as it became under the popes, Lond. 1843. — *Nourry*, Apparatus ad biblioth. maxim. veter. Patr., tom. II.

pour lui autant d'agents particuliers et distincts (1). L'on ne saurait douter que la race antédiluvienne ne fût déjà entrée dans cette voie fatale (2). Quoi qu'il en soit, la postérité de Noé ne tarda pas à s'y précipiter, s'enfonçant de plus en plus dans les ténèbres spirituelles, à mesure qu'en se propageant elle s'éloignait de son berceau et des traditions primitives. Au lieu de réserver leurs hommages au Dieu unique, les hommes se firent des dieux de toutes les œuvres de sa puissance créatrice, et en vinrent bientôt à se prosterner devant les créations fantastiques de leur propre pensée et les ouvrages de leurs mains (3).

Et il ne pouvait en être autrement : dans l'impuissance de s'élever jusqu'à la Divinité, ne fallait-il pas qu'ils s'efforçassent de l'abaisser jusqu'à eux, et, dans leur folle persuasion de pouvoir y réussir, se faire des dieux mieux en rapport avec leurs passions terrestres (4) ? Voilé par ce pavillon scintillant qu'il avait étendu au-dessus de la terre ; éclipsé, pour ainsi dire, par les splendeurs que sa parole féconde avait fait jaillir dans les cieux, Dieu n'était que faiblement entrevu par l'œil humain comme dans un lointain vague et indécis ; à la fin il cessa de fixer les regards, et les hommes le reléguèrent dans un oubli si profond, qu'ils adorèrent tout, excepté Dieu lui-même.

Or, cette adoration universelle, voilà précisément la faiblesse, la défaillance du polythéisme (5). L'idée païenne excluait nécessairement celle d'un Dieu tout-puissant. Que ce Dieu eût existé, à quoi servaient tous les autres ? Tel dieu pouvait accorder telle grâce, tel autre dieu telle autre grâce, aucun la santé de l'âme (6). Si l'on considère que l'on se re-

(1) 1 *Cor.* XII, 2.

(2) *Genes.* IV, 26. — *Haneberg*, Einleitung in das alte Testament, S. 40.

(3) *Lactant.*, Instit. divin. II, 6.

(4) *Sapient.* XIII, 1 sqq. — *Rom.* I, 23, 25. — *Tholuck*, a. a. O., S. 5.

(5) Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω, *Hom.*, Iliad. II, 206. — *Lactant.*, a. a. O., I, 3. — *Athenag.*, Legat. pro Christ., c. 8, p. 285 (Opp. S. Justini philos. et martyr., Paris., 1742).

(6) *Arnob.*, contra nationes, II, 65.

présentait ces dieux comme des ennemis irréconciliables, en état de guerre perpétuelle les uns avec les autres (1), comme appartenant à tel ou tel sexe (2), procréant d'autres dieux (3 et remplissant l'Olympe de tout un monde de déités (4); s l'on se souvient qu'ils étaient tributaires de la maladie, sans avoir la puissance de se guérir eux-mêmes (5), sujets à toutes les infirmités humaines (6), soumis à toutes les passions; e que ces passions (7) avaient elles-mêmes leurs personnifications divines; si l'on réfléchit que l'on rendait ces honneurs suprêmes à des hommes qui avaient subi le joug de la mort (8 ou étaient encore entourés de toutes les misères de la vie (9) on concevra facilement dans quel chaos d'idées l'humanité devait être tombée, et quelles profondes atteintes elle devait en ressentir (10)!

Les destinées si diverses des peuples devaient nécessairement exercer une grande influence sur leurs conceptions théologiques et produire la même diversité et une mobilité perpétuelle dans leurs convictions religieuses et leur vie morale mais, quoique varié à l'infini dans ses formes mythologiques le paganisme se montre partout avec un caractère commun résultat d'une communauté d'origine. Chez les peuples les plus divers, le dogme religieux présente de nombreux points de ressemblance, et produit constamment des conséquences identiques. Si dans un pays il se montre sous un aspect moins repoussant que dans un autre, c'est qu'il avait trouvé dans l'un plutôt que dans l'autre, un développement plus rapide (11).

(1) *Hom.* Iliad. XX, 66. — *Justin*, Cohort. ad Græc., c. 2, p. 8.

(2) *Arnob.*, a. a. O., III, 6.

(3) *Lactant.*, a. a. O., I, 16.

(4) *Tertull.*, Apolog. 14. — *Arnob.*, a. a. O., VII, 35 (al. 49).

(5) *Arnob.*, a. a. O., III, 21.

(6) *Id.*, *ibid.*, VII, 25.

(7) *Justin*, Cohort., c. 2, p. 7. — *Athenag.*, a. a. O., c. 21, p. 297. — *Clem Alexandr.*, Cohort. ad Gent., c. 2. — Note 34.

(8) *Cyprian.*, de Idolor. vanit., c. 1. — *Lactant.*, a. a. O., I, 16.

(9) *Athenag.*, a. a. O., c. 28, p. 305. — *Sueton.*, Caligula, c. 22. — Domitian. c. 13.

(10) *Möhler*, a. a. O., S. 191.

(11) München. gel. Anzeigen, Bd. 5, Nr. 206. — Le paganisme germanique

Le paganisme, du reste, sous toutes ses formes, portait l'angoisse et la dévastation dans le cœur de l'homme (1). En honorant une divinité, le païen pouvait-il être assuré qu'il n'en offensait pas mille autres (2)? Ce Destin inexorable (3), planant au-dessus de tout, au-dessus des dieux mêmes, impuissants à s'y soustraire, ne devait-il pas, comme un ciel enveloppé dans une nuit épaisse et sinistre, couvrir de ténèbres la voie de l'homme et le précipiter dans un labyrinthe de superstitions? Prosterné devant ces divinités amies du mal (4), souillées de tous les vices (5), il devait finir par placer le crime même sur l'autel (6). Que l'on essaye, après cela, d'imaginer ce que devait être le foyer domestique. Comment le père, comment l'époux auraient-ils pu y faire régner l'ordre, y maintenir la pureté des mœurs, quand il n'était pas un crime, pas un forfait que l'épouse, que l'enfant ne pût justifier par l'exemple d'un dieu (7)?

Trois vices principaux forment les traits caractéristiques de l'idolâtrie : la fourberie, le meurtre et la débauche (8). Produit honteux d'une infâme imposture, elle avait établi son empire parmi les hommes en les livrant à la merci de l'astuce des démons et de ses suppôts humains, associés, par un commerce infernal, à leur puissance occulte et à leurs artifices

bien qu'il se présente au premier coup d'œil sous un aspect moins repoussant, ne le cédait ni en extravagance, ni en monstruosité, au paganisme grec et romain. L'absence de documents historiques ne nous permet de le connaître que très-imparfaitement ; mais le peu qui nous en reste suffit pour nous convaincre que nous ne sommes pas plus fondés que les autres peuples à être, sous ce rapport, fiers de nos ancêtres.

(1) *Tholuck*, a. a. O., S. 68.

(2) *Arnob.*, a. a. O., III, 5.

(3) *Arnob.*, a. a. O., III, 51. — *Grimm*, Deutsche Mythologie, 2te Ausg., S. 293, S. 816.

(4) *Arnob.*, a. a. O., VII, 33. Voyez aussi IV, 27, 33, 34.

(5) *Justin.*, Orat. ad Græc., c. 2, p. 2. — *Tatian.*, Orat. ad Græc., c. 8, 9, p. 249 sqq. — *Athenag.*, a. a. O., c. 21, p. 296. — *Theophil.*, ad Autolyc. I, 9, p. 343.

(6) *Jul. Firmicus*, de Error. profan. relig. (edit. Gronov.), p. 247.

(7) *Justin.*, a. a. O., c. 4, p. 4. — *Jul. Firmicus*, a. a. O., p. 429.

(8) *Stolberg*, Geschichte der Religion Jesu, Bd. 2, dritte Beilage.

malfaisants. Le meurtre faisait partie de la religion et y remplissait un office sacré; on immolait aux dieux, non-seulement les ennemis vaincus, mais jusqu'aux enfants des malheureux adeptes de ce culte abominable (1). Enfin la débauche était poussée jusqu'à la dissolution la plus effrénée. Peu content de vouer, en l'honneur des dieux, des milliers de vierges (2) à la prostitution; peu content de sacrifier à la volupté par l'assouvissement de tous les appétits les plus abjects d'une nature corrompue, on allait jusqu'à violer les lois mêmes de ses instincts les plus pervers (3), et la volupté voyait éclore des monstres de libertinages inconnus au libertinage lui-même (4). Et il n'y a pas lieu de s'en étonner; quand l'homme ose attenter à la majesté de Dieu, il se fait lui-même le vengeur de son honneur outragé, en dégradant sa propre dignité et en se tournant avec une sorte de fureur contre sa propre chair (5). De là, dans l'idolâtrie, une sorte d'horreur instinctive de la vie (6), qui efface dans l'âme de l'homme jusqu'à la dernière trace du sentiment de son immortalité (7).

Hideux et repoussant par les monstruosités morales qu'enfantaient fatalement ses principes (8), ridicule par les fables absurdes dont elle surchargeait de plus en plus sa théodicée et son bagage traditionnel, le paganisme devait tomber dans le mépris des hommes de pensée (9) et conduire à l'athéisme absolu ceux qui, au milieu de tant de ténèbres, où la raison était condamnée à tâtonner, ne parvenaient point à découvrir

(1) *Procop.*, de Bell. Goth., II, 25. — *Grimm*, deutsche Mythol., 2te Aufl., S. 38.
(2) *Herod.* I, 199, II, 49. — *Minuc. Felix*, Octavius, c. 25.
(3) *Döllinger*, a. a. O., S. 22. — *Tholuck*, a. a. O., S. 143. — *Tschirner*, a. a. O., S. 26.
(4) *Rom.* I, 26, 27. — *Jul. Firmicus*, a. a. O., p. 412. — *Meiners*, a. a. O., p. 95 sqq.
(5) *Reithmayr*, a. a. O., S. 96.
(6) *Tholuck*, a. a. O., p. 82 sqq. — Rome (note 1), vol. I, B. I, chapt. 6, p. 41. — *Döllinger*, a. a. O., S. 20.
(7) *Möhler*, a. a. O., S. 195. — *Döllinger*, a. a. O., S. 25.
(8) Tantum relligio potuit suadere malorum, || Quæ peperit sæpe scelerosa atque impia facta. *Lucret*, I, 102, 84.
(9) *Tholuck*, a. a. O., p. 23 sqq. — *Augustin*, de Civit. Dei, IV, 30.

la vérité (1). Aussi, à part un petit nombre d'intelligences d'élite et une certaine portion du peuple (2), bien peu qui s'élevassent seulement à un vague soupçon de l'unité de Dieu (3) (§ 95).

Combien donc était déplorable l'état des peuples du paganisme ! Il l'était d'autant plus, qu'il n'était pas seulement un affreux malheur, mais l'effet criminel d'un aveuglement volontaire. Car enfin Dieu ne se montrait plus en personne, mais il se révélait à tous les yeux dans sa création ; tout homme pouvait et devait le reconnaître dans les splendeurs de son œuvre ; quiconque ne le faisait pas, ne pouvait s'en prendre qu'à lui-même (4).

Mais Dieu n'abandonna point l'ouvrage de ses mains ; déjà il avait séparé ; déjà il avait choisi le peuple, la tribu, la race où le futur Rédempteur des hommes devait revêtir notre nature. S'il en avait différé l'envoi, c'était pour en faire sentir le besoin à tous les peuples et allumer dans leurs cœurs un désir qui les préparât à le recevoir et à se porter avec joie au-devant de lui, guidés par les faibles lueurs de vérité religieuse que projetait le paganisme lui-même.

Ce peuple choisi, c'était le peuple juif, destiné tout spécialement à préparer les voies au royaume de Dieu. Mais le paganisme lui-même, dans les desseins du Très-Haut, devait contribuer à cette préparation. C'est là le double objet des considérations qui vont suivre.

(1) *Juvenal.*, sat. II, 149 :

> Esse aliquos manes et subterranea regna
> Et contum, et Stygio ranas in gurgite nigras
> Atque una transire vadum tot millia cymba,
> Nec pueri credunt, nisi qui nondum ære lavantur.

— Rome under the paganism, chapt. 8, p. 64.

(2) Ces locutions : *Deus videt*, *Deo commendo*, *Deus mihi reddat*, *quod vult Deus*, *si Deus dederit*, étaient familières aux gens du peuple. — *Cyprian.*, a. a. O., c. 2.

(3) *Tertull.*, Apolog. 17. — *Lactant.*, a. a. O., I, 2. — *Reithmayr*, a. a. O., S. 84, 85.

(4) *Act. Apost.* XIV, 16. — *Rom.* I, 19, 20. — *Tertull.*, a. a. O., c. 40.

§ XCIV.

4. *Préparation du royaume de Dieu par le judaïsme.*

Ainsi que le paganisme, le judaïsme ne peut être sainement apprécié que du point de vue chrétien. Les justes de l'ancienne allianee n'ont eu eux-mêmes l'intelligence des promesses dont ils étaient l'objet, qu'en jetant un regard prophétique sur le Christ. C'est donc de ce point de vue qu'il faut envisager les faveurs insignes accordées aux patriarches et la conduite du Seigneur à l'égard du peuple d'Israël. Tous les prodiges de miséricorde et de tendre sollicitude accomplis en faveur de ce peuple de prédilection ne se rapportaient pas à lui seul ; Dieu avait également en vue les gentils, et se proposait le salut de tous ceux qui devaient être justifiés par leur foi au divin Rédempteur (1). Ainsi, le but principal de la séparation des juifs d'avec les autres peuples était de conserver la pureté de la foi dans la famille au sein de laquelle le Christ devait s'incarner et devenir tout à la fois le frère et le père de tous ceux qui devaient un jour en faire partie, et constituer, par la foi, le corps mystique de Jésus-Christ. Cette famille est la famille d'Abraham (2), non point selon la chair, mais selon l'esprit; cette famille, c'est l'Église. *Sors de ton pays, de ta parenté, de la maison de ton père, et viens en la terre que je te montrerai* (3) : tel est le premier commandement que Dieu fait à Abraham ; celui-ci a incontinent répondu à l'appel de Dieu, et Dieu récompense aussitôt l'obéissance empressée de son serviteur, par cette magnifique promesse : *Et je te bénirai, et je glorifierai ton nom, et tu seras beni. Je bénirai ceux qui te béniront, je maudirai ceux qui te maudiront, et en toi seront bénies toutes les familles de la terre* (4). La circoncision vient ensuite mettre le seeau à

(1) *Hebr.* XI, 8 sqq. — *Galat.* II, 16. — *F. Windischmann,* Erklärung des Briefes an die Galater, S. 67.

(2) *Galat.* II, 7.

(3) *Genes.* XII, 1.

(4) *Genes.* XII, 2, 3.

l'alliance (1). Elle n'est point la condition du salut; instituée après la promesse (2), elle ne l'est que pour lui servir de signe sacramentel et tout extérieur, jusqu'au jour de l'accomplissement de cette promesse par l'avénement du Messie. Cette promesse faite au patriarche déjà désigné par son nom d'Abraham, comme le père d'un grand nombre de peuples (3), Dieu la lui renouvelle avec serment (4), au moment où le bras du patriarche allait consommer extérieurement, sur la montagne de Moria, le sublime sacrifice que son obéissance avait déjà accompli dans son cœur, en immolant son fils unique, figure admirable de la céleste victime qui devait un jour s'offrir sur le Golgotha.

L'histoire n'est qu'une prophétie continue; cela est encore plus vrai de l'histoire de la race d'Abraham; tous les événements qui s'y déroulent sont comme autant de figures éclatantes du Christ et de son Église, et elle est remplie de prédictions qui toutes ont reçu leur accomplissement en Jésus-Christ. De même que le Verbe fait chair a prophétisé, dans la ruine imminente de Jérusalem, le dernier jour du monde, ainsi tous ceux que son esprit inspirait avant sa venue eurent l'intuition simultanée de l'avenir prochain et de l'avenir éloigné, et annoncèrent l'un par l'autre. Abraham avait salué de loin le Rédempteur de qui il attendait le salut. Isaac et Jacob, élevés par l'esprit de Dieu à la même hauteur de foi, reçoivent la même promesse et la même grâce (5). Ismaël et Ésaü, rameaux secondaires de l'arbre dont le Christ doit être le rejeton, sont écartés, et Jacob est désigné par la bénédiction d'Isaac comme le *chef de la race d'où ne doivent point sortir le sceptre et le prince, jusqu'à ce que vienne Celui qui doit être l'attente des nations* (6).

(1) *Genes.* XVII, 10.
(2) *Windischmann*, a. a. O., S. 72.
(3) *Genes.* XVII, 5.
(4) *Genes.* XXII, 18; XVIII, 18.
(5) *Genes.* XXVI, 4; XXVIII, 14.
(6) *Genes.* XLIX, 10.

Jacob, avec ses autres fils, va rejoindre Joseph en Égypte: là, le peuple de Dieu se trouve dans une position nouvelle qui le prépare à ses hautes destinées et le dispose à recevoir la loi divine (1), dont le Christ était le terme (2). Le joug de servitude que lui impose la tyrannie des rois d'Égypte, et qui va chaque jour s'appesantissant sur sa tête, le protége contre le danger de regarder cette terre comme sa patrie, et le tient tout prêt à obéir au premier signal de Dieu. Le chemin qui conduisait à la terre promise traversait d'immenses déserts; c'est là, au milieu des solennités majestueuses de la solitude, que Dieu donne aux Israélites ces dix paroles de la Loi (3) qui renferment tout l'ordre moral du monde (4). Des révélations ultérieurement faites à Moïse viennent y ajouter leurs développements pratiques, et le saint prophète complète le code divin par l'adjonction de nombreuses lois rituelles, réglementant l'ordre des sacrifices à offrir à la Divinité jusqu'à l'accomplissement de la loi par le Christ.

Il ne devait être donné à Moïse de voir que de loin la terre de promission (5). La gloire d'y introduire les Hébreux était réservée à un autre, à Jésus (*Josué*), figure vivante, jusque dans son nom, du céleste Libérateur.

Le pays conquis est partagé entre les diverses tribus des fils de Jacob; la tribu sacerdotale de Lévi est seule exclue de ce partage; son lot, à elle, c'est le Seigneur (6). Le régime en vigueur jusqu'à ce jour continue, régime absolument patriarcal et se rattachant au régime primordial de la famille; seulement, l'action de Dieu y était immédiate: c'était lui qui désignait au peuple son chef et son juge (7), et il avait

(1) *Rom.* X, 4.
(2) *Haneberg*, Einleitung in das alte Testament, S. 1.
(3) *Exod.* XX, 1.
(4) *Conférences ecclésiastiques* du diocèse d'Angers sur les lois, conf. 2, q. 1, art. 2, p. 89 et suiv.
(5) *Num.* XX, 12; XXVII, 12. — *Deuteron.* XXXII, 14.
(6) *Num.* XVIII, 20. — *Josue*, XIII, 33.
(7) *Josue*, I, 1 sqq.

institué dans la personne d'Aaron, frère de Moïse, un sacerdoce héréditaire (1).

Tant de prodiges et de révélations miraculeuses avaient montré d'une manière éclatante aux Israélites que leur Dieu était le seul Seigneur du ciel et de la terre. Ils n'avaient point invoqué Neptune, et cependant ils avaient vu la mer Rouge s'ouvrir devant eux (2); ils n'avaient imploré le secours d'aucune divinité particulière, et, néanmoins, la manne était tombée du ciel pour les nourrir, et, sans attendre l'intervention des nymphes, l'eau s'était élancée du rocher pour leur offrir un breuvage rafraîchissant; ils avaient combattu contre une foule de peuples, et sans être guidés par Mars et Bellone, ils avaient marché à la victoire; enfin, sans avoir sacrifié à Cérès ni à Pomone, ils avaient vu la terre épancher sous leurs mains les trésors de sa fécondité.

Et toutefois, quel n'était pas l'attrait du peuple pour l'idolâtrie? Dieu avait à peine cessé de lui faire entendre sa voix, Moïse était encore sur la montagne, s'entretenant avec Jéhova, qu'il était déjà, lui, prosterné aux pieds de l'image d'un veau d'or (3). Dieu lui avait ordonné d'exterminer les Chananéens; il les avait épargnés, et se montrait continuellement incliné à adopter leurs divinités et leur culte. De là cette plainte du prophète : *Israël a changé son Dieu pour les idoles, et il a dit au bois : Tu es mon père, et à la pierre : Tu m'as engendré* (4). Dieu l'arrêta pourtant sur cette pente fatale, et il ne tomba pas complétement dans l'idolâtrie. Il n'en fut pas de même, sous le rapport politique, du penchant qu'il avait à imiter les nations païennes qui l'environnaient; entraîné par leur exemple, il se lassa du gouvernement doux et paternel de ses juges, et, s'insurgeant contre Dieu même (5), dans la personne de son pontife, il désira avoir un roi (6). Ce

(1) *Levit.* VIII.
(2) *Augustin.*, de Civit. Dei, IV, 34.
(3) *Exod.* XXXII.
(4) *Jerem.* II, 11, 27.
(5) *Cyprian.*, Epist. 55, ad Cornelium.
(6) I *Reg.* VIII, 7. — *Non enim te abjecerunt,* dit Dieu à Samuel, *sed me*

désir outrageant pour sa majesté et sa tendresse, Dieu voulut bien le satisfaire. Il fait d'abord représenter à ce peuple ingrat et aveugle ce que c'est que le *droit du roi* (1), ce qui doit s'entendre des abus du pouvoir royal ; puis, il commande à Samuel de choisir, pour régner sur les Israélites, Saül, de la tribu de Benjamin. Le nouveau roi reçut des mains de Samuel l'onction des prêtres et des prophètes (2), figure symbolique de l'avénement du Christ, lequel devait être sacré, non-seulement roi, mais encore prêtre et prophète. Mais Saül était encore, sous un autre rapport, une personnification figurative : en frappant de déchéance le premier roi du peuple juif, à cause de sa désobéissance, Dieu voulut donner au monde un exemple de la réprobation dont il punit la transgression de sa loi et les révoltes de l'orgueil humain (3).

La royauté fut enlevée à Saül et donnée à David, le plus jeune des fils de Jessé. Samuel, conduit par l'esprit de Dieu, le choisit de préférence à ses frères plus âgés que lui, et le sacra roi d'Israël (4). La famille de David (5), de la tribu de Juda, fut ainsi élevée sur le trône, afin que le Messie sortît un jour du sang de Jacob et de Juda. Le psalmiste royal voit en esprit le Dieu fait homme descendant de sa race (6), et les prophètes qui exhortaient les princes à la pénitence, et que Dieu envoyait, aux jours des grandes tribulations, aux enfants d'Israël, annoncent à haute voix le futur roi des Juifs. Isaïe chante en ces termes l'ineffable mystère de l'incarnation divine : *Voilà que la Vierge con-*

ne regam super eos. — *Bianchi*, della Potestà e della politia della Chiesa, tom. III, lib. 1, c. 1, § 11, n. 2, p. 103.

(1) *Gregor. M.*, in primum Regum, lib. IV, c. 4, n. 4 (vol. III, p. II, col. 192), c. 5, n. 38, col. 254. — *Bianchi*, a. a. O., n. 5, p. 106.

(2) I *Reg.* X, 1.

(3) *Gregor. M.*, Moral. lib. XXVI, in cap. 36, b. Job (vol. I, p. 833). Hom. in Evang., lib. I, hom. 7 (col. 1460). — *Augustin.*, de Civit. Dei, XVII, 6.

(4) I *Reg.* XVI, 13.

(5) *Isaias*, IX, 1. — *Act. Apost.* XIII, 23. — *Rom.* XV, 12.

(6) *Psalm.* II, XXI, CIX, 1.

cevra et enfantera un fils, et il sera appelé Emmanuel (1), et comme s'il était en présence de la crèche du divin Enfant qui devait être le salut du monde, il s'écrie (2) : *Un enfant nous est né, un fils nous est donné : il porte sur son épaule le signe de sa domination, et il sera appelé l'Admirable, le Conseiller, Dieu, le Fort, le Père du siècle futur, le Prince de la paix*. Michée le voit naître à Bethléem (3) et adorer par les rois (4) ; les prophètes entendent les cris de désolation des mères pleurant le meurtre de leurs enfants (5), et voient le fils de Dieu revenant d'Égypte (6) et fixant sa résidence dans la Galilée (7) ; ils désignent clairement le dernier d'entre eux, Jean le précurseur du Messie (8), et le Christ se montre à leur regard inspiré, instruisant les multitudes qui ne comprennent pas sa parole (9), et guérissant les malades (10). Le Sauveur leur apparaît entrant triomphalement à Jérusalem, la capitale de son royaume, monté sur une ânesse (11). Mais ils voient aussi l'apôtre infidèle trahissant son maître pour trente deniers (12) ; ils voient le Sauveur accablé d'opprobres (13), comme l'homme de douleur, offrir sur la croix le sacrifice d'expiation qui doit effacer tous les péchés du genre humain (14). C'est avec la même clarté que nous voyons

(1) *Isaias*, VII, 14.
(2) *Idem*, IX, 6.
(3) *Mich.* V, 2. — *Ev. Matth.* II, 6. — *Ev. Joann.*, VII, 42.
(4) *Psalm.* LXXI, 10.
(5) *Jerem.* XXXI, 15.
(6) *Osee*, XI, 1.
(7) *Isaias*, IX, 1.
(8) *Isaias*, XL, 3. — *Malach.* III, 1.
(9) *Isaias*, VI, 9.
(10) *Idem*, XXXV, 5 ; LIII, 4.
(11) *Isaias*, LXII, 11. — *Zachar.* IX, 9.
(12) *Zachar.* XI, 12.
(13) *Isaias*, L, 7. — *Ev. Matth.* XXVI, 67. — Hieronymus (Præf. ad transl. Isai. Op., tom. IV, 11) : Non tam propheta dicendus est, quam Evangelista. Ita enim universa Christi Ecclesiæque mysteria ad liquidum prosecutus est, ut non putes cum de futuro vaticinari, sed de præteritis historiam texere.
(14) *Isaias*, LIII. — *Psalm.* XXI, v. 21 (*Ev. Matth.* XXVII, 35). — *Lactant.*, Instit. div. IV, 11 sqq. — *Nourry*, diss. III, in *Lactant.*, c. 2, col. 602 sqq., c. 8, col. 683 sqq. (Apparatus ad biblioth. maxim. veter. pat., tom. II.)

sa glorieuse résurrection annoncée dans les psaumes de David (1), et figurée dans la personne de Jonas (2), et qu'il est désigné par d'autres prophètes comme la lumière des peuples (3), comme le désiré des nations (4), le Saint des saints (5), la pierre placée dans le fondement de Sion (6), le royaume de Dieu sur la terre (§ 13).

Les prophètes, comme les martyrs précurseurs de Jésus-Christ, reçurent la mort pour récompense de leurs enseignements (7); le peuple juif, ingrat et aveugle, ne voyant que le sens charnel des oracles relatifs à l'avénement du Messie, se le représentait comme un roi puissant, armé du glaive des conquérants, et qui devait réunir dans son empire universel tous les descendants, selon la chair, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Il s'était rattaché plus fortement à cette espérance, depuis que, rendu momentanément à la liberté par la lutte héroïque des Machabées, il était de nouveau retombé dans la servitude, la Judée ayant d'abord été soumise par les Romains au sceptre des rois iduméens, puis incorporée pièce à pièce à l'empire des Césars. A ce malheur politique vinrent se joindre des dissensions intérieures encore plus calamiteuses : plusieurs factions religieuses, descendues au dernier degré de la corruption morale, divisèrent les peuples en autant de camps ennemis les uns des autres. Parmi ces diverses sectes (8), il en était une, celle des Pharisiens, qui avait entouré la loi d'une multitude de prescriptions obligatoires, selon eux; une autre, celle des Esséniens, s'était imaginé ne pouvoir pratiquer cette loi qu'au moyen des cérémonies les plus gênantes et de l'isolement le

(1) *Psalm.* XV, 10. — *Act. Apost.* II, 31, XIII, 35.
(2) *Ev. Matth.* XVI, 4. — *Ev. Luc.* XI, 29.
(3) *Isaias*, XLIX, 6. — *Act. Apost.* XIII, 47.
(4) *Agg.* II, 8.
(5) *Dan.* IX, 4.
(6) *Isaias*, XXVIII, 6. — *Psalm.* CXVII, 22. — *Ev. Matth.* XXI, 42. — *Act. Apost.* IV, 11. — *Rom.* IX, 33.
(7) *Ev. Matth.* XXIII, 35. — *Hebr.* XI, 37.
(8) *Döllinger*, Handbuch der Kirchengesch., Bd. 1, Abth. 1, §. 8.

plus absolu, tandis que les Sadducéens avaient entièrement supprimé de leur doctrine la plupart des dogmes les plus importants (1).

C'est ainsi que le judaïsme se dissolvait peu à peu de lui-même ; mais le temps du salut était arrivé, et dans un grand nombre d'âmes s'éveillaient d'ardentes aspirations vers le jour du Seigneur (2).

§ CXV.

5. *Préparation du royaume de Dieu dans le paganisme.*

Le Christ avait été promis comme le rédempteur, non-seulement du peuple juif, mais du genre humain tout entier ; et la famille d'Abraham devait, par l'effet de cette rédemption, embrasser toutes les nations de la terre, sans acception de croyances, juifs, païens et idolâtres (§ 94). David, parlant à la place du Messie, avait prophétisé en ces termes le pacte de la nouvelle alliance : *Je vous confesserai, Seigneur, au milieu des peuples, et je célébrerai votre nom* (3) ; et saluant le rédempteur des races futures, il s'écriait : *Nations, louez toutes le Seigneur ; peuples, célébrez tous ses louanges* (4). *En ces jours-là*, dit un autre prophète, *le rejeton de Jessé sera élevé comme un étendard à la vue des peuples ; toutes les nations accourront vers lui, et son sépulcre sera glorieux* (5).

Pour accomplir cette œuvre magnifique de sa miséricorde et de son amour pour les hommes, Dieu avait non-seulement préparé l'avénement de son royaume au sein de la nation juive, mais il avait encore conservé, dans les traditions et les lois de la gentilité, des principes destinés à frayer les voies à la vérité et à lui préparer un accueil plus facile au jour de sa manifestation. La séparation même du peuple d'Israël de tous les autres États ; le maintien, au milieu de ce

(1) *Act. Apost.* XXIII, 8.
(2) *Ev. Luc.* II, 25, 26.
(3) *Psalm.* XVII, 50.
(4) *Psalm.* CXVI, 1.
(5) *Isaias*, XI, 10.

peuple, de la foi pure et dégagée de toute superstition idolâtrique, ne pouvaient manquer d'appeler l'attention des Gentils sur les faveurs éclatantes que le Dieu des Juifs, auquel les oracles du paganisme rendaient eux-mêmes hautement témoignage (1), ne cessait de répandre sur cette nation prédestinée.

Sans doute, sous bien des rapports, les Hébreux étaient un peuple privilégié au-dessus de tous les autres peuples; il n'y avait, dans la gentilité, aucun État avec qui Dieu eût fait alliance, à qui il eût réitéré par de solennelles promesses la suprême espérance qu'il avait donnée au premier homme après sa chute; l'humanité tout entière était tombée dans l'idolâtrie, et les révélations primitives, obscurcies par des erreurs sans nombre, suite fatale de leur apostasie à l'égard du vrai Dieu, avaient seules conservé, parmi les nations païennes, quelques notions confuses sur l'origine et la fin de la race humaine. Néanmoins, au sein même de ces épaisses ténèbres, brillaient encore quelques rayons de vérité; dans ce mélange grossier de superstitions et d'erreurs, se trouvaient, comme de précieuses parcelles d'or et d'argent, enfouies dans un limon immonde, des notions vraies et pures qui n'avaient point été découvertes par la seule intuition de la sagesse humaine, mais transmises des trésors célestes et par le canal divin de la Providence, à l'intelligence et au cœur de l'homme; de sorte que beaucoup d'institutions nées du paganisme, mais parfaitement adaptées, sous bien des rapports, comme un vêtement extérieur, aux formes sociales, pouvaient et devaient être conservées dans l'organisation de la société chrétienne (2).

Ainsi, bien que les Gentils n'eussent point, comme les Juifs, reçu de Dieu une législation positive, ils avaient pourtant, dès la plus haute antiquité, une loi, une religion naturelle, écrite dans leurs cœurs (3). Or, la miséricorde du Christ

(1) *Justin M.*, Cohort. ad Græc., n. 11, p. 15 : Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον, ἠδ' ἄρ' Ἑβραῖοι|| Αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἁγνῶς.

(2) *Augustin.*, de Doctr. Christ. II, 40 (*Ivo*, Decret., p. XI, c. 31, edit. Paris., 1647, p. 341).

(3) *Rom.* II, 15.

vint aussi à leur secours, en illuminant la vérité qui gisait obscurcie dans les entrailles du paganisme, et en fécondant le germe de l'élément divin qu'il recélait dans son sein (1).

Il est incontestable, pour qui étudie attentivement le polythéisme, que la conscience de la Divinité ne s'était point effacée en lui (2); un principe divin vivait au fond de cette foi monstrueuse (3); en effet, bien que les païens adorassent plusieurs dieux, ils les concevaient cependant toujours comme des êtres supérieurs auxquels ils transportaient la personnalité divine et qui s'en partageaient les attributs. Le paganisme lui-même a eu ses poëtes qui ont proclamé l'unité de Dieu (4), ses philosophes (5) qui ont entrevu plus ou moins clairement la vérité religieuse (6). La vie entière des païens se rattachait par une relation continuelle à la religion : les dieux étaient pour eux comme le principe et la source de toutes les créations humaines ; c'est d'eux qu'ils tiraient leur descendance, c'est à eux qu'ils faisaient remonter l'institution de leurs dogmes, et même la promulgation de leurs lois (7); et c'est pourquoi, dans les croyances des Gentils, la transgression

(1) C'est ainsi que Paul disait aux Athéniens : *Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis. Act.* XVII, 23. — *Bossuet*, Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte (Œuvres complètes, Paris, 1826, tom. XVII), p. 258.

(2) *V. Lasaulx :* das Sühnopfer der Griechen und Rœmer und ihr Berhältniss zu dem Einen auf Golgotha (Wurzb. 1841); die Linosklage (1842); die Gebete der Griechen und Rœmer (1842); Der Fluch bei den Griechen und Rœmern (1843); Prometheus, der Mythus und seine Bedeutung (1843); und : der Eid bei den Griechen und Rœmern (1844).

(3) *Cicero*, de Legib. I, 8 : Ipsisque in hominibus nulla gens est, neque tam mansueta, neque tam fera, quæ non etiamsi ignoret qualem habere Deum debeat, tamen habendum sciat. — *Gladstone*, der Staat in seinem Berhältniss zur Kirche; übers. *v. Freuherz*, S. 109.

(4) *Virgil.*, Georg. IV, 231 : Deum namque ire per omnes || Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum.

(5) *Cicero*, a. a. O., c. 7 : Huc enim pertinet, animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, præclara, quadam conditione generatum esse a summo Deo. — *Gladstone*, a. a. O., S. 129. — *Ackermann*, das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, Rap. 6, S. 291.

(6) *Justin M.*, a. a. O., n. 15, p. 18. — De Monarchia, c. 2, p. 37. — *Athenag.*, Legat., n. 5, p. 244. — *Lactant.*, Instit. divin. I, 5 sqq.

(7) L. 2 D. de legibus (I, 3).

des lois de l'État constituait une atteinte à la justice divine, punie comme telle par la colère céleste (1). L'idée même que la religion, en général, repose sur une alliance de la Divinité avec les hommes, non-seulement ne leur était pas étrangère, mais c'était en cela qu'ils faisaient consister son véritable caractère et son importance.

A ce point de vue, les divers cultes polythéistes se présentent comme autant de fausses alliances, à côté de la seule véritable que Dieu avait faite avec Abraham; et le Christ, dans sa nouvelle alliance, est aussi venu réaliser l'espérance égarée des peuples païens (2).

Or il est impossible de ne pas voir quelque chose de respectable dans le sentiment de fidélité qui attachait le cœur de ces peuples aux divinités dont ils avaient de tout temps honoré les autels, avec une foi convaincue, et qui les faisait répugner si vivement à embrasser le culte d'une autre nation (3). En abandonnant le vrai Dieu, le païen avait rompu une première fois l'alliance du créateur avec sa créature; en abandonnant ses idoles, il commettait une nouvelle apostasie, qui n'était que la conséquence de la première, et qui, certes, était loin de pouvoir lui être comparée; mais c'était pourtant à ses yeux une apostasie. Aussi, le prophète Jérémie demandait-il aux Juifs : « Les nations ont-elles « changé leurs divinités, ces vains simulacres? et mon peu- « ple a changé la gloire en idole (4)! »

Les païens, se représentant leurs dieux comme des personnalités réelles, leur adressaient des prières (5) et formaient avec eux, d'après l'idée qu'ils en concevaient, une société spirituelle, dans laquelle ils exprimaient le sentiment de leur dépendance, la conscience de leur faiblesse humaine, et le

(1) *Bossuet*, a. a. O., p. 261.
(2) *V. Lasaulx*, Prometheus, S. 4.
(3) *Liv.*, Hist. IV, c. 30; XXXIX, c. 16. — *Polyb.*, Hist. VI, 54, 55, 56. — Rome under the paganism, vol. I, p. 64. — *Muller*, de Hierarchia et studio vitæ ascet., p. 21. — *Gladstone*, a. a. O., S. 112.
(4) *Jerem.* II, 11.— Supra, § 94.
(5) *Lasaulx*, *Grimm*, deutsche Mythologie, 2te Aufl., S. 28.

besoin qu'ils avaient d'un appui surnaturel : il ne manquait à toutes ces aspirations, éminemment religieuses, que d'être transportées dans le domaine de la vérité. Et certes, il serait à désirer que la dévotion et le recueillement que les païens apportaient dans la prière fussent passés dans le cœur de tous les chrétiens, et que ceux-ci eussent appris à supplier le vrai Dieu avec la foi et la ferveur qui animaient les adorateurs de Jupiter, de Pallas et de Mercure.

Mais les païens ne se contentaient pas d'exprimer leurs sentiments envers la Divinité par l'élévation de leurs pensées et l'élan de leurs cœurs vers son trône sublime, ou même par la *multitude des paroles* (1) : ils lui offraient encore des sacrifices ; il n'était aucune affaire importante, soit dans la vie de famille, soit dans la vie publique, qui ne fût précédée d'un sacrifice ; ce qui prouve l'existence, même chez les païens, d'un sentiment profond et inné de la culpabilité de l'homme à l'égard de Dieu ! Quelque hideuse que soit la forme sous laquelle les holocaustes sanglants du paganisme présentent la vérité, ils avaient cependant pour base un principe entièrement vrai ; les sacrifices humains eux-mêmes ne sont que le résultat de cette erreur, que l'homme peut être une victime suffisamment satisfactoire pour le péché de l'homme (2).

La prière et le sacrifice des païens renfermaient une invocation de la Divinité, il en était de même du serment ; profondément ensevelis dans les ténèbres de l'erreur, tous les peuples de la gentilité avaient soif de lumière et de vérité ! L'amour de la vérité était, chez les premiers Grecs, le fondement de toute vertu (3) ; de cette noble croyance était née la coutume, établie chez tous les peuples païens, de confirmer la vérité du témoignage par l'invocation des dieux vengeurs du mensonge et du parjure ; le serment portait donc

(1) *Ev. Matth.* VI, 7.
(2) *V. Lasaulx*, die Sühnopfer, S. 24.
(3) *Idem*, der Eid bei den Griechen und Rœmern, S. 3.

aussi chez eux un caractère essentiellement religieux (1), et la conviction, profondément gravée dans leurs cœurs, de sa sainteté, de son inviolabilité, est une nouvelle preuve de la conscience, à demi éclairée, que le paganisme avait de la sublime et redoutable grandeur de la Divinité. Quand la foi du serment cesse d'être gardée dans une nation, c'est un symptôme infaillible de son entière dissolution morale; aussi l'Edda signale-t-elle la violation du serment comme le héraut qui annonce l'incendie du monde, la ruine du monde par le feu (2).

Cette dissolution éclata sur tous les points du monde païen, alors que, par suite du développement nécessaire et logique du polythéisme, chaque peuple n'eut plus assez des dieux de son pays et de sa race. Cet état de choses mit les Romains dans la nécessité de s'approprier de plus en plus le culte des autres peuples et de l'associer au sien (3); mais ce n'était pas là le véritable remède du mal qui décomposait peu à peu l'antique religion des Quirites, et la promesse de l'avénement du Christ, pressentie jusque dans le sein de la gentilité, et prophétisée dans les livres et les temples du paganisme, par des figures et des oracles, n'était pas encore accomplie (4); il fallait auparavant que les hommes préparassent, dans une autre sphère, la base terrestre du royaume de Dieu : cette base, c'était l'organisation des États.

Le développement historique des sociétés humaines sur la terre a évidemment un rapport intime avec la religion des peuples, mais plus ancien que le paganisme; et bien que, sous l'influence de celui-ci, la forme politique se soit pro-

(1) *Genes.* XXXI, 53. — *Augustin.* Epist. 47, ad Public., c. 2. — *Bossuet,* a. a. O., p. 260. — *Grimm,* deutsche Rechtsalterthümer, S. 894.

(2) *Mone,* Geschichte des Heidenthums im nœrdlichen Europa, Bd. 1, S, 447, 450.

(3) *Arnob.*, Contra nationes, II, 73.

(4) *Lactant.*, Instit. divin. IV, 13 sqq. — *Nourry,* diss. III, in *Lactant.*, c. 8, art. 4, col. 694. — *V. Lasaulx,* Prometheus, S. 29. Voyez aussi *Grimm,* deutsche Mythologie, 2te Aufl., S. 785.— *Augustin.* c. Faustum, XIII, 15 (Can. *Si quid veri,* 13, d. 37).

fondément modifiée chez chaque peuple, l'État, sous chacune de ses formes diverses, s'est toujours produit comme un principe déposé en germe dans la société humaine ; aussi, quoique l'élément religieux, théocratique, des anciens États, disparût graduellement, l'ordre social, développé et constitué sous son action, subsista fort longtemps encore, et ne s'évanouit sous cette forme que pour reparaître et se reconstituer sous une autre.

De l'État familial, prototype de toutes les sociétés humaines, dérivèrent d'abord, comme conséquence naturelle de la division des familles, les États patriarcaux (1) ; le chef de la tribu en était en même temps le pontife : il n'y avait donc, à cette période de la vie sociale, aucune distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Mais les peuples ne conservèrent pas longtemps le souvenir de leur origine commune, et leurs relations réciproques n'étaient pas souvent réglées par des transactions pacifiques ; quand les migrations lointaines qu'ils accomplissaient à certaines époques, où la surabondance de population en un même lieu forçait un grand nombre de familles à chercher une autre terre, les mettait en présence les uns des autres, ils en appelaient, les armes à la main, au jugement de Dieu (2). Mais le sort de la guerre n'avait pas seulement à décider de la possession du sol ; les querelles religieuses se tranchaient aussi avec le glaive, et l'épée devait décider de quelle tribu les dieux étaient les seuls véritables. Le peuple qui succombait dans la lutte, ne pouvait se sauver qu'à la faveur d'un traité ou par l'abandon de sa résidence ; il était loisible au vainqueur, ou d'immoler à ses dieux l'ennemi de sa foi, ou de le réduire en servitude.

Une fois entrés dans cette voie, les anciens États patriarcaux tombèrent graduellement en ruines (3), et les nouveaux empires fondés sur la puissance de l'épée, tirée au nom du

(1) *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 1, § 3, tom. I, p. 4.
(2) Hist. pol. Blätter, Bd. 4, S. 55.
(3) *Devoti*, a. a. O., § 4, p. 5, § 5, p. 6.

principe religieux (1), s'élevèrent sur leurs débris. Le patriarche est remplacé par le capitaine, et bien que dans les États monarchiques guerriers l'élément théocratique joue encore un grand rôle (2), on le voit s'effacer insensiblement devant la puissance temporelle, surtout à dater du moment où il est séparé de la royauté, et où les empires commencent à s'étendre par l'accession de nouvelles conquêtes. Parmi ces États guerriers se présente avant tout autre l'empire d'Assyrie, auquel se joignent celui des Perses, à dater de Cyrus, celui des Grecs sous Alexandre le Grand, et celui des Romains, comme les plus puissants que nous montre l'histoire de l'antiquité.

Mais les États monarchiques étaient destinés, l'un plus tôt, l'autre plus tard, à subir une transformation. Les royautés partagèrent le sort commun de la division et du morcellement. Les peuples avaient, dans leur égarement, divisé le Dieu unique en plusieurs divinités distinctes, ils ne purent conserver non plus le principe d'unité dans le pouvoir. La démocratie, en passant par les transitions successives de deux pouvoirs et de l'oligarchie, prit, chez la plupart des peuples, la place de la monarchie. Ce fut là aussi le sort de la royauté à Rome. A aucune nation de l'antiquité n'avait été assigné, dans le gouvernement providentiel de Dieu, un rôle aussi grand qu'au peuple romain. L'empire fondé par Romulus porte, dès son origine, quoique d'une manière encore latente, le sceau de la domination universelle, le germe et la conscience des glorieuses destinées de Rome (3), appelée à soumettre à son sceptre tous les peuples de la terre (4) et à préparer ainsi, par ses immenses conquêtes, l'avénement du royaume de Dieu. Cette tâche, Rome, à l'époque où sa constitution républicaine s'associe à la dignité impériale, l'avait presque entièrement accomplie; mais, comme Moïse, elle ne devait voir

(1) *Augustin.*, de Civit. Dei, XVIII, 2.
(2) Deutsche Geschichte, Bd. 1, S. 149.
(3) *Otto Frising*, lib. III, Prolog.
(4) Deutsche Geschichte, Bd. 2, § 47.

que de loin la réalisation de sa mission providentielle ; il était réservé à un autre chef, à un nouveau Josué, d'introduire le vrai peuple d'Israël dans la terre promise (§ 94).

A l'époque où Dieu soumet aussi les Juifs au joug des Romains, s'accomplit la parole du prophète ; la vierge de la race royale de David, Marie, enfante le Rédempteur du monde : enfant d'Abraham par la descendance charnelle et par la circoncision à laquelle il se soumit, Jésus-Christ était sujet de l'empereur romain par le lieu de sa naissance. Il était venu pour sauver les Juifs et les Gentils; et il avait voulu appartenir au judaïsme et à la gentilité.

II.

LA SOCIÉTÉ HUMAINE DEPUIS L'ÉTABLISSEMENT DE L'ÉGLISE.

A. DES RAPPORTS DE L'ÉGLISE AVEC LES HOMMES, CONSIDÉRÉS EN DEHORS DE L'ORDRE CIVIL.

§ XCVI.

1. *L'Église dans ses rapports avec l'humanité en général.*

Dieu avait promis au genre humain de ne pas le frapper d'un nouveau déluge universel (1). En revanche, les hommes avaient inondé la terre de leurs prévarications et de leurs crimes. La race humaine a été sauvée de ce second déluge, comme du premier, *par le bois* (2). Le Christ, ce second Noé (3), a fait de sa croix l'arche de la nouvelle alliance ; et, de même qu'autrefois l'arche de Noé s'était arrêtée sur le sommet de l'Ararat, ainsi l'arche du divin Rédempteur s'est fixée sur le roc immuable de la primauté que Dieu a posé dans Rome, la reine des nations, comme le fondement ter-

(1) *Genes.* IX, 11.
(2) *August.*, de Civit. Dei, XV, 26.
(3) *Justin. M.* Dial. cum Tryphon., n. 138, p. 229.

restre de son royaume. De même que Noé avait recueilli sa famille dans l'arche, et que le genre humain, réduit à cette seule famille, avait trouvé son salut dans cet asile miraculeux, ainsi le Christ a ouvert les portes de son Église à Sem, Cham et Japhet, devenus des peuples qui avaient oublié qu'ils étaient les fils du même père (1), et les y a rassemblés pour les sauver de la mort éternelle (2).

L'Église, en tant que royaume de Dieu, est en même temps une nouvelle création; la créature inintelligente, bonne en elle-même (3), mais prostituée de tant de manières par les hommes au culte des idoles, doit elle-même être rendue à sa véritable destination, celle de glorifier le Créateur (4); à plus forte raison, cette régénération doit-elle s'opérer dans l'humanité, douée du don sublime de l'intelligence et formée à l'image de Dieu. Le Christ est appelé à régner sur la terre, jusqu'à ce qu'il ait vaincu et enchaîné aux pieds de son trône tous les ennemis de sa puissance; alors tout lui aura été soumis, et il se soumettra lui-même à celui qui l'a établi roi sur toute la création, afin que la parole prophétique soit accomplie, et que Dieu soit tout en tous (5). La domination du Christ sur le genre humain ne commence donc pas dans toute sa plénitude, en un même jour; c'est plutôt un long combat, une conquête progressive, dont le triomphe complet est à la fin des temps. Le conquérant, c'est le maître légitime, à qui son ennemi, qui est aussi celui du genre humain, a ravi injustement son héritage, et s'efforcera jusqu'au dernier jour de le lui ravir! Ainsi, sa conquête est une véritable récupération; devant elle s'efface tout droit humain, toute limite tracée par la main de l'homme, toute distinction de personne; Jésus-Christ doit régner, et son règne doit s'étendre sur toute la race humaine.

(1) *Bossuet*, Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte, p. 6 et suiv.

(2) § 18, S. 123.

(3) I *Tim.* IV, 4.

(4) *Marangoni*, delle Cose gentilesche e profane, c. I, p. 2 sqq.

(5) I *Cor.* XV, 25, 28.

En conséquence, tous les hommes ont le même droit à être admis dans le sein de l'Église, quelles que soient d'ailleurs leur origine, leurs qualités, leur patrie ! Hommes ou femmes, vieillards ou enfants, de tel siècle ou de tel autre, par cela seul qu'ils appartiennent à la nature humaine, ils sont appelés à prendre place dans le royaume du Christ ; l'Église ne connaît aucune frontière ; il n'y a pour elle ni continent, ni île, ni montagne, ni vallée, ni mer, ni rivière, ni zone, ni partie du monde. Le genre de vie, la condition sociale sont choses également indifférentes ; nomades ou policés, chasseurs ou laboureurs, guerriers ou ouvriers, princes ou esclaves, savants ou ignorants, riches ou pauvres, toutes ces distinctions, purement humaines, l'Église ne s'en préoccupe pas plus qu'elle ne s'inquiète de savoir à quelle race appartiennent ceux qu'elle regarde comme ses enfants ; Grecs ou Romains, Germains ou Slaves, tous sont, au même titre, citoyens du royaume de Jésus-Christ.

Considérée à ce point de vue, la forme politique donnée par les hommes aux États dans lesquels ils vivent n'est pas moins pleinement indifférente aux yeux de l'Église ; son Évangile est destiné aux républiques aussi bien qu'aux monarchies. De même qu'elle s'adresse avec la parole du salut à chaque homme en particulier, elle s'adresse aussi à chacune des agrégations sociales que nous appelons États ; et comme il lui suffit de trouver l'homme dans l'homme, il lui suffit pareillement de trouver l'État dans l'État, qu'elle rencontre partout comme l'homme. Elle veut soumettre tous les hommes à sa puissance maternelle ; mais elle veut aussi grouper autour de son trône toutes les sociétés humaines ; car le Christ doit régner sur toute l'humanité.

Et voilà pourquoi le divin fondateur de l'Église lui a conféré d'avance un droit de domination qui s'étend sur le genre humain tout entier ; tous les pouvoirs qu'il a reçus de son Père, il les a transmis à ses apôtres, en y ajoutant la mission d'aller instruire et baptiser tous les peuples. Mais comme l'œuvre de la conversion à la vraie foi ne doit s'accomplir

que successivement, et non simultanément, il y a entre les hommes une ligne de démarcation, tracée par le fleuve de la grâce qui coule de la piscine régénératrice du baptême. En deçà de cette ligne sont les Juifs, qui, dans leur folie et leur aveuglement (1), restent dans l'ombre de la loi antique abolie, dont ils ne comprennent pas les mystères, n'écoutant ni Moïse ni les prophètes (2), et blasphémant le Christ (3) en attendant le Messie ; ils se donnent le nom de Juifs, et ils le portent sans le mériter (4), à moins que ce ne soit à titre d'héritiers de Judas Iscariote (5). Du même côté de cette même ligne sont encore les gentils (*gentes, gentiles, ethnici, pagani*), qui, plongés dans les ténèbres de leur idolâtrie sacrilége et abominable (6), n'ont pas encore ouvert leurs cœurs aux révélations de l'ancienne et de la nouvelle alliance ; enfin, les sectateurs du faux prophète Mahomet, compris quelquefois sous la dénomination de *pagani* (7), qui, en admettant quelques fragments de l'Ancien et du Nouveau Testament, honorent néanmoins le Koran comme le livre saint de la loi islamique. Descendants d'Agar par son fils Ismaël, les Mahométans sont un peuple maudit de Dieu (8), ennemi acharné de la croix de Jésus-Christ.

Tous ces peuples sont en dehors du domaine soumis à la puissance de l'Église, et quoiqu'elle ait le droit d'étendre sur eux son autorité dans certains cas particuliers (§ 97), c'est à eux que s'applique cette parole de l'apôtre : « Nous n'avons pas à juger ceux du dehors (9). » Les lois canoniques n'ont

(1) Judaica superstitio. Cap. *Multorum*, 2, X, de Judæis (V, 6). — Judaica cæcitas. Cap. *Dignum*, 2, eod. Extrav. comm. (V, 2).

(2) Cap. *Sicut Judæi*, 9, X, eod. (p. d.).

(3) Blasphemus Christi. Can. *Præsenti*, 18, p. 54 (Cap. 1, X, eod. *Conc. Matisc.* I, c. 16, ann. 581). — Cap. *Quum sit nimis*, 16, i. f. eod.

(4) *Apoc.* II, 9 ; III, 9.

(5) *Fermosini*, ad Tit. de Jud. Rubr., n. 3 (tom. XII, p. 4).

(6) Idololatriæ sacrilegium. *Conc. Tolet.* III, c. 16.—Spurcitiæ gentilitatis. *Capit. Karlom.* I, ann. 742, c. 5.

(7) Cap. *Quum sit nimis*, cit.

(8) Horribilis et perfida natio. — Cap. *Multa*, eod. Extrav. comm.

(9) I *Cor.* VII, 13.

jamais été promulguées parmi ces nations infidèles, et sont sans effet à leur égard (1). Isolées du corps de l'Église, l'excommunication est sans objet (2) pour elles. La seule peine de ce genre qui puisse atteindre les Juifs individuellement, c'est la défense formelle faite aux peuples chrétiens d'avoir aucun commerce avec eux (3).

Mais portons nos regards sur le domaine spécial de l'Église. N'y trouvons-nous que des chrétiens fraternellement unis contre les attaques de l'ennemi commun? Malheureusement, non; dès les premiers jours du christianisme, il s'est trouvé des hommes, et en grand nombre, qui, apostasiant la foi évangélique, se sont de nouveau jetés dans les ombres mortelles du judaïsme et du paganisme; des hommes (4) qui, pour parler le langage des Décrétales, au lieu d'être les disciples de la vérité, sont devenus les docteurs de l'erreur (5). Sans avoir reçu de Dieu, par la voix de l'Église (6), la mission d'enseigner les peuples en son nom, mission sainte et surnaturelle, sanctionnée par des signes et des prodiges (7), ils se sont mis à prêcher un monstrueux évangile, mêlant la lie immonde de l'erreur au vin pur de la parole de Dieu, et versant dans la coupe d'or de Babylone (8) le poison du dragon (9). Les hérésies ont pu affecter une grande diversité de formes;

(1) Cap. *Gaudemus*, 8, X, de Div. (IV, 19): Qui canonicis constitutionibus non arctantur. — *Conc. Trid.*, sess. 14, c. 2, de Baptism.

(2) *Fagnani*, Comment. in cap. *Canonum stat.* 1, X, de Constit., n. 78, p. 26.

(3) Cap. *Etsi Judæos*, 13. — Cap. *Postulasti*, 14. — Cap. *Quum sit nimis*, 16, X, de Judæis (V, 6): Tu Christianis omnibus per censuram interdicas, ne cum ipso Judæo, antequam satisfaciat, præsumant commercia exercere. — *Berardi*, Comment. in jus eccles. univ., tom. IV, p. 53 c. f.

(4) Can. *Quidam*, 39, c. 34, q. 3 (*Isidor.*, Etymol. VIII, c. 5. — Cap. *Excommunicamus*, 15, X, de Hæret. (V, 7). — Cap. *Ad nostrum*, 3, eod. in Clem. (V, 3). — *Reiffenstuel*, Jus canon., lib. 5, tit. 7, n. 18, p. 131). — *Ant. Augustin.* Epit. jur. pontif. vet., p. I, lib. 11, tit. 24, tit. 52.

(5) Can. *Quid autem*, 30, c. q. cit. (*Leo M.*, Ep. 28, ann. 449). — Can. *Qui aliorum*, 33, ibid. — Cap. *Vergentis*, 10, X, de Hæret. (V, 7, p. d.)

(6) *Rom.* X, 15.

(7) Cap. *Quum ex injuncto*, 12, X, eod.

(8) *Jerem.* LIII, 7.

(9) Cap. *Vergentis*, cit.

mais les hérétiques ont toujours eu cela de commun, qu'aveugles eux-mêmes, ils se sont offerts à servir de guide à d'autres aveugles, et ont ainsi ravi à l'Église d'innombrables légions de fidèles. Opposées les unes aux autres par une infinité de sectes particulières, elles se réunissent toutes sur le terrain de l'erreur, pour former une vaste ligue contre la vérité religieuse et conspirer la ruine de l'Église (1). Leur crime est d'autant plus grand, que, plus perfides que les Juifs, plus cruels que les païens (2), elles ne sont pas, comme les premiers, dans l'attente d'un Messie ; elles ne parlent pas, comme les seconds, au nom d'une fausse divinité ou d'un faux principe, elles combattent le Christ au nom du Christ (3) ; et, par ce moyen insidieux, elles ont entraîné dans les filets de l'erreur d'innombrables multitudes d'âmes, les générations de siècles entiers (4). Quand des membres de la société chrétienne, tombés dans une erreur de doctrine et rappelés par la voix de l'Église aux vrais principes de la loi du Christ, au lieu de se rendre à cette miséricordieuse exhortation, soutiennent obstinément leur opinion erronée en face du tribunal apostolique, l'Église frappe de condamnation ces enfants infidèles, et flétrit leur révolte du nom d'*hæretica pravitas* (5). Cependant, elle ne peut oublier qu'elle les a autrefois enfantés à la grâce ; malgré leur apostasie, elle les aime encore ; elle adresse à Dieu d'incessantes prières pour ses fils égarés ; mais elle appelle plus instamment la divine miséricorde sur ceux que le hasard de la naissance a ravis à sa tendresse maternelle ; ses bras leur sont toujours ouverts (6), et son cœur affligé se repose dans l'espérance de voir se ranimer un jour l'amour qui sommeille dans leurs cœurs, se souvenant de ce

(1) Cap. *Vergentis*, cit. — Cap. *Excommunicamus*, 13.

(2) Cap. *Si adversus*, eod. (*Augustin.*)

(3) Can. *Quo jure*, 1, § *Legantur*, 2, d. 8 : Qui præter Ecclesiæ catholicæ communionem usurpant sibi nomen christianum.

(4) 2 *Petr.* II, 1, 2.—*Schmalzgrueber*, Jus canon., lib. V, tit. 6, n. 7, p. 114.

(5) Cap. *Excommunicamus*, 13, § *Volumus*, 8, i. f. eod.—Cap. *Præsidentes*, 6. — Cap. *Ne aliqui*, 10, eod. in 6to.

(6) Cap. *Super eo*, 4, eod. in 6to (V, 2).

feu sacré de l'ancienne alliance, qui, du fond de l'eau où il s'était caché, s'éleva vers Dieu en flammes ardentes, à la prière de Néhémie (1).

Les hérésiarques rejettent absolument l'autorité du tribunal institué par Jésus-Christ ; les schismatiques, moins absolus, par leur révolte contre le pape ou contre leur évêque légitime, brisent néanmoins l'unité de l'Église, et l'on peut dire d'eux qu'ils déchirent la robe du Sauveur, que la soldatesque mercenaire des Romains avait épargnée (2); mais, de même que toute hérésie entraîne la rupture de l'union avec l'Église, ainsi, chaque schisme finit aussi par entraîner presque fatalement l'erreur dans la doctrine.

L'apostasie, l'hérésie et le schisme ont malheureusement creusé, dans le champ du père de famille, des fossés profonds ; de sorte que la parole de l'apôtre : *Avons-nous à juger ceux du dehors* (3) ? semble applicable dans une certaine mesure, sous plus d'un rapport, à ces branches séparées du tronc par une scission volontaire. Un grand vide a été fait dans les rangs des milices de l'Église, par suite de la désertion d'un nombre considérable de baptisés, que, non-seulement elle ne peut plus compter parmi ses défenseurs, mais qu'elle est encore obligée de combattre. Toutefois, les plus dangereux ennemis de l'Église ne sont pas ceux qui l'attaquent ouvertement, enseignes déployées ; mais ceux qui s'unissent extérieurement avec elle (4) pour lui porter en secret des coups plus sûrs et plus terribles. C'est d'eux qu'on peut dire, en toute vérité, que ce sont des *vipères dans le sein*, des *rats rongeurs dans le buffet*, des *charbons ardents dans le vêtement* (5).

(1) Hist. pol. Blätter, Bd. 14, S. 243.

(2) Cap. *Ad succidendos* (un.), de Schismat. in 6to.

(3) Cap. *Inter hæresim*, 26, c. 24, q. 3.

(4) *Eccles.* XXIII, 13 : Si dissimulaverit, delinquet dupliciter. — *Augustin.*, in Psalm. LXIII. — Simulata æquitas non est æquitas, sed iniquitas duplex, cum etiam ipsa simulatio sit iniquitas. — Can. *Illud sane*, 34, c. 24, q. 3 (*Leo M.*, Ep. 115, ad Anatol.).—Nam superfluo extra Ecclesiam positis resistimus, si ab his, qui intus sunt, in eis, quos decipiunt, vulneramur. — *Mauclerus*, de Monarchia divina, p. IV, lib. 2, c. 2, col. 1171 sqq., c. 8, col. 1816 sqq.

(5) Cap. *Etsi Judæos*, 13, X, de Judæis (V, 6, p. d.).

Maintenant, si nous portons nos regards du côté de ceu qui sont demeurés fidèles à la foi, à l'autorité de l'Église n'y trouverons-nous que des chrétiens forts et dévoués, de âmes embrasées d'amour et de zèle pour la maison de Dieu Hélas! quel est celui dont la foi est assez vive, l'amour asse ardent, le dévouement assez absolu, pour offrir à Dieu u encens pur de tout mélange et qui soit digne de ses infinie perfections (1)? L'Église est appelée à veiller toujours, mêm sur ses plus zélés serviteurs, pour les contenir dans les lien de la discipline et de l'obéissance, pour les prémunir contr les dangers sans nombre dont les menacent des séduction continuelles. A cet égard, l'Église est encore l'Église mili tante, ayant toujours et partout à combattre contre les pen chants naturels, les éléments terrestres de l'humanité, alor même qu'elle a été régénérée par les eaux de la grâce!

Tel est l'homme, telle est la société humaine. Il en est de États comme des individus, ils doivent tous relever de l'au torité de l'Église! Il n'y a plus, à proprement dire, de natio juive; mais il existe encore un grand nombre de peuple courbés sous le joug du paganisme, et sans aucune relatio avec l'Église; beaucoup d'autres, après avoir fait autrefoi partie du royaume du Christ, en ont été séparés par le schism ou par l'hérésie. Enfin, parmi ceux-là même qui font pro fession de catholicisme, il en est plusieurs qui ont admi des principes contraires à la véritable harmonie qui doit ré gner entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel. Or, pou apprécier sainement cette situation de l'Église vis-à-vis d la société civile, il convient d'examiner d'abord plus attenti vement, en dehors de toute forme politique, la position d l'Église, soit vis-à-vis des infidèles, soit vis-à-vis des bapti sés: de cet examen découlent plusieurs conséquences qu peuvent être utilement appliquées à la question des rapport de l'Église avec les États. Ces rapports une fois déterminés e formulés en principes généraux, l'examen de leur dévelop pement dans le domaine des faits nous offrira une base cer

(1) *Rom.* III, 4.

taine d'appréciation, pour les théories émises sur ce sujet à différentes époques, et les principes particuliers qui régissent l'état de choses actuel.

2. RAPPORTS DE L'ÉGLISE AVEC LES INFIDÈLES.

§ XCVII.

a. Autorité de l'Église sur les infidèles ou non baptisés en général.

En tant que royaume de Jésus-Christ, l'Église ne peut contracter d'alliance, ni avec le judaïsme, ni avec le paganisme, ni avec l'islamisme; elle doit, au contraire, tendre incessamment à extirper ces fausses doctrines qui sont autant d'obstacles à la fusion de tous les hommes dans le sein de l'unité chrétienne. Anéantir l'erreur sous toutes ses formes, c'est le droit de sa mission; le Christ lui a donné autorité, même sur ceux qui ne lui ont pas été spécialement soumis par le baptême. S'il en était autrement, les apôtres n'auraient pu commencer leur œuvre de conversion; ils avaient non-seulement le droit d'instruire et de baptiser les peuples, mais encore celui de les menacer des châtiments divins, quand ils refusaient de recevoir la doctrine du salut et le sacrement de la régénération spirituelle (1). Prétendre qu'ils ont perdu ce droit primitif, par cela seul qu'ils ont réussi à gagner à la foi chrétienne un grand nombre de juifs et de gentils, et à établir ainsi une limite morale entre ceux qui déjà ont été reçus dans le bercail du bon pasteur, et ceux qui errent encore hors de ce bercail, dans les sentiers de l'erreur, ce serait admettre un système aussi opposé à la raison que contraire aux doctrines de l'Église. Ces brebis égarées, ce sont précisément celles que les apôtres doivent aller chercher (2),

(1) *Act. Apost.* XVIII, 6. — *Hucbald.*, Vita S. Lebuini (*Pertz*, Monum. Germ. hist., vol. II, p. 363). — Deutsche Geschichte, vol. II, p. 174.
(2) *Ev. Joann.* X, 16.

avec le droit de les prendre partout où elles se trouvent, e de les apporter au troupeau sur leurs épaules.

Dans ce sens, les non-baptisés eux-mêmes appartiennent à l'Église, ils sont à elle au même titre qu'ils sont à Jésus Christ, et le pape, en sa qualité de vicaire de Jésus-Christ, a autorité sur eux (§ 96); mais cette autorité ayant un caractère essentiellement paternel, il doit, en cette même qualit de vicaire de Jésus-Christ, protéger les païens et les juif partout où ils ont à subir quelque oppression de la part de chrétiens (1), ce que l'on ne saurait condamner en des terme assez sévères. L'Église, dans son rituel, prie généralemen pour la conversion de tous les infidèles, mais en faisan toutefois une différence entre les uns et les autres, et mani festant une plus grande indulgence pour les juifs, que pou les païens.

La loi n'a pas, il est vrai, été expressément annoncée au idolâtres, mais Dieu l'a gravée dans leur cœur (2), et quan ils prévariquent contre cette loi naturelle et divine (3), il sont responsables devant le Christ et devant l'Église. Or, il transgressent cette loi, toutes les fois, par exemple, qu'ils se livrent à des passions contre nature, ou qu'ils offrent à de idoles un culte criminel et impur (§ 93). Dans ce cas, l'Églis a le droit de sévir contre eux; elle a le droit de proscrire l'idolâtrie (4), de détruire les livres théologiques du paganisme (5), de renverser les temples des fausses divinités (6), ou de les consacrer, après les avoir purifiés, au culte du vrai Dieu. Elle peut en user de même à l'égard des autres objets employés, contrairement à leur destination essentielle, au

(1) *Bened. XIV, P.*, Const. *Impensa*, 38, ann. 1741 (Bullar. Bened. XIV, tom. I, p. 97).

(2) *Rom.* II, 14 et 15.

(3) *Innoc. IV, P.*, in Cap. *Quod super his*, X, de Voto, n. 5, fol. 430, A.

(4) *Ant. Augustin.*, Epitome juris pontific. veter., lib. XII, tit. 16-18 (Opera, tom. V, p. 519 sqq.).

(5) *Nicol. I, P.*, Respons. ad consult. Bulgar., c. 103 (*Mansi*, Concil. Coll., tom. XV, col. 432).

(6) L. *Sicut*, 3. L. *Omnia*, 5, Cod. de pagan. (I, 11). — *Gonzalez Tellez*, Comment. ad Cap. *Judæi*, 3, X, de Jud., n. 10, tom. V, p. 143.

service des idoles. Comme autrefois David et Salomon, qui avaient destiné à orner le temple de Jérusalem les dépouilles qu'ils avaient conquises sur les adorateurs de Baal et de Dagon, l'Église chrétienne, victorieuse du polythéisme romain, a fait servir à la splendeur de son culte sublime, non-seulement les temples des faux dieux, mais encore toutes les merveilles de l'art antique, les thermes, les bains, les colonnes, les obélisques, les sarcophages, les urnes, et une multitude d'objets précieux (1).

Pour tout le reste, l'Église reconnaît le droit de propriété des païens, et par conséquent n'autorise pas les agressions armées contre un peuple infidèle, lorsqu'elles n'ont pas d'autre cause que la différence de religion (2); mais il en est autrement alors que des messagers apostoliques, allant, au nom de l'Église, porter la parole du salut aux peuples de la gentilité, et à la mission desquels l'Église a droit qu'on ne mette pas obstacle (3), ont été outrageusement expulsés ou mis à mort, et alors aussi que ces peuples attaquent eux-mêmes le royaume de Jésus-Christ. Dans ces cas, l'Église s'est toujours résolûment prononcée contre des ennemis aussi déclarés du nom chrétien, et en cela, elle a usé d'un droit bien naturel; quand la croix était menacée, insultée, ne devait-elle pas lever cet étendard sacré, et prêcher la guerre sainte de la croisade! C'est l'histoire des plus glorieux temps de la monarchie; pendant plusieurs siècles, secondée par le zèle guerrier des princes chrétiens, l'Église lutta vaillamment contre les Sarrasins, et après les avoir vaincus sur les champs de bataille, elle leur fit enlever le libre exercice de leur culte (4) dans tous les États où sa voix put se faire entendre et obéir des

(1) *Marangoni*, Delle cose gentilesche e profane, Rom., 1744. — *Sante-Viola* dans *J. A. Zaccaria*, Raccolta di dissertazioni di Storia ecclesiast., tom. IV, diss. 27.

(2) *Leuren*, Forum ecclesiast., lib. V, tit. 6, q. 145 (tom. V, p. 71). — *Fermosini*, ad Cap. *Judæi*, 5, X, de Jud., q. 1, n. 10 (Opera, tom. XII, p. 24).

(3) *Engel*, Jus canon., lib. V, tit. 6, n. 10 (tom. II, p. 1025). — *Schmalzgrueber*, Jus canon., eod. tit., n. 53, p. 122.

(4) Cap. *Cedit.* (un.), de Jud. in Clem. (V, 2).

puissances temporelles. Elle s'attachait surtout à ce qu'il fût interdit aux prêtres mahométans de célébrer à haute voix le nom de leur faux prophète, comme ils ont coutume de le faire, à certaines heures, dans leurs mosquées en criant *Zabazala* (1), et à ce qu'il ne se fit point de pèlerinage au tombeau de la Mecque.

La position des Israélites à l'égard de l'Église diffère, sous divers rapports, de celle des autres infidèles (2). Le peuple juif a reçu la loi dont l'Évangile est l'accomplissement; quand ils transgressent cette loi, par exemple, en désignant Jésus-Christ comme un homme ordinaire, ou en niant sa conception miraculeuse dans le sein d'une vierge (3), l'Église a le droit de les frapper de châtiments, comme aussi, surtout, quand ils répandent de fausses doctrines touchant leur propre loi, et des écrits qui en renferment (4). Ceci s'applique particulièrement au Talmud (5), que l'Église, bien qu'il fût peut-être facile d'en tirer, de plus d'une manière, la confirmation de la vérité catholique (6), s'est constamment efforcée, et non sans raison, de détruire. C'est ce qui eut lieu, notamment, en France, au treizième siècle, où, selon les antiques us romains (7), il fut brûlé publiquement (8). Malgré les essais

(1) Cette acclamation, si tronquée par le mot *Zabazala* des Clémentines, n'est autre chose que cette formule que les Musulmans ont sans cesse à la bouche : *La ilahou ill' Allàh we Mohammed rasoulouhou* (Il n'y a point d'autre Dieu que Dieu, et Mahomet est son prophète). — V. *Marq. de Susannis*, de Judæis et aliis infidelibus (Venet., 1558), c. 3, n. 7, car. 9, A.

(2) Can. *Dispar*, 11, c. 23, q. 8.

(3) *Gregor. XIII, P.*, Const. *Antiqua*, 131, § 2 sqq., ann. 1585 (Bullar. Roman., tom. IV, p. IV, p. 5). — *Quaranta*, Summa Bullarii, s. v. *Judæi*, p. 387.

(4) *Innoc. IV, P.*, ad Cap. *Quod super his*, X, de Voto, n. 5, p. 430, A. — *Fagnani*, ad Cap. *Canonum statuta*, 1, X, de Constit., n. 68 sqq., p. 25.

(5) *Pignatelli*, Consultationes, tom. V, cons. 14, p. 57, p. 62.

(6) Victoria *Porcheti*, Adv. impios Hebræos (c. 1500). — *P. Galatinus*, de Arcanis catholicæ veritatis adv. Judæos, 1518. — *Raym. Martini* (c. 1278), Pugio fidei adv. Mauros et Judæos (ed. Par., 1651; Lips., 1687). — *J. A. Fabricius*, Delectus argumentorum, Hamb. 1725, p. 573, 576, 577.

(7) *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *Præterea*, 4, n. 6, p. 172.

(8) *Innoc. IV, P.*, Const. *Impia Judæorum*, 4, § 3, ann. 1244.

tentés à diverses époques pour purger ce livre de ses passages les plus scandaleux, Jules III se vit obligé, après un examen itératif et approfondi, de le livrer aussi aux bûchers du Saint-Office, en 1554, et d'ordonner, l'année suivante, à tous les évêques de suivre son exemple (1). Plus tard, le pape Clément VIII, dans la constitution *Cum Hebræorum* (2), a interdit absolument le Talmud aux chrétiens et aux juifs.

Quelles que soient et l'ingratitude des enfants d'Israël à l'égard de Dieu, et leur dépravation morale (3), et leur haine pour le nom et la foi chrétienne (4), et bien qu'ils aient été signalés comme pires que les païens (5), l'Église les a toujours traités avec plus d'indulgence et de douceur que les idolâtres : et cela se conçoit facilement; car, après tout, les Juifs furent autrefois le peuple chéri de Dieu, et leur foi, commencement de la vérité, rend malgré eux témoignage à l'Église de Jésus-Christ. Ce sont, en effet (6), les livres, les traditions primitives de ce peuple qui frayent le plus souvent la voie à la conversion des païens, d'autant plus portés à y croire, qu'ils leur viennent d'une nation qui se montre elle-même ennemie plus acharnée de l'Église. Ce sont les Juifs qui ont conservé, pour la glorification de l'Église, les prophètes et les prédictions qui annonçaient l'avénement de Jésus-Christ, en les portant pour ainsi dire devant elle (7),

(1) *Petra*, Comment. ad Const. Pontif. Const. *Impia* Innoc. IV, n. 9, tom. III, p. 10 (Bullar., tom. III, p. I, p. 298).

(2) *Clem. VIII, P.*, Const. 52, ann. 1593 (Bullar., tom. V, p. I, p. 426).

(3) *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 4, p. 113. — *Pignatelli*, a. a. O., p. 55.

(4) Cap. *Licet universis*, 23, X, de Testib. (II, 20).

(5) Can. *Nonne*, 37, c. 1, q. 1.

(6) *Berardi*, Comment. ad Jus eccles. univ., tom. IV, p. 50.

(7) *Augustin.*, c. Faustum, c. 23 : Quid est aliud hodie gens ista, nisi quædam scriniaria, bajulans Legem et Prophetas, ad testimonium assertionis Ecclesiæ, ut nos honoremus per Sacramentum, quod illa nuntiat per litteram ? — Ad Psalm. LVI, serm. 77 : Per omnes gentes dispersi sunt Judæi testes iniquitatis suæ et veritatis nostræ. Ipsi habent Codices, de quibus prophetatus est Christus, et nos tenemus Christum. Etsi quando forte aliquis paganus dubitaverit, cum eis dixerimus prophetias de Christo, de codicibus Judæorum probamus. Librarii denique nostri facti sunt quomodo solent servi post dominos codices ferre. — *Bernard.*, Epist. 363, ad Clerum et Populum Gall. orient : Non sunt

et qui y sont encore maintenant si fermement attachés, qu'il est impossible à l'œil le plus clairvoyant de leur reprocher la moindre altération à cet égard (1). Ce sont eux qui, de nos jours encore, revendiquent pour leurs pères le supplice et la mort du Sauveur, attestant ainsi, contre eux et malgré eux, la véracité de la tradition chrétienne; eux qui, après avoir consommé le crime, publient dans le monde entier la malédiction divine qui les a frappés. Ces considérations, la prière de David (2), celle que Jésus-Christ adressa pour eux à son Père, et la promesse de leur future réunion au royaume du Christ (3), expliquent et justifient la mansuétude et la miséricorde dont l'Église a toujours usé à leur égard (4), et qui leur ont valu de tout temps une tolérance dont ils ont abusé (5). Fidèle à ces sentiments de bénignité évangélique, l'Église ne cesse de désirer et de demander à Dieu, par de ferventes prières, la conversion des juifs et des païens; mais elle n'a jamais permis qu'ils fussent conduits par la force à embrasser le christianisme. Sur ce point, ainsi que sur le baptême des enfants juifs et païens, la législation ecclésiastique renferme des dispositions précises.

persequendi Judæi, non trucidandi, sed nec effugandi quidem. Interrogate eas divinas paginas. Novi quid in Psalmo legitur prophetatum de Judæis : Deus ostendit mihi, inquit Ecclesia, super inimicos meos, ne occidas eos, ne quando obliviscantur populi mei. Vivi quidem apices nobis sunt repræsentantes Dominicam Passionem. Propter hoc dispersi sunt in omnes regiones, ut dum justas tanti facinoris pœnas luunt, testes sint nostræ redemptionis.

(1) *Augustin.*, de Civit. Dei, XVIII, 46.

(2) *Psalm.* LIX.

(3) *Osee*, III, 4 et 5. — *Sophon.* III, 8. — *Ezech.* XXXIV, 23. — *Rom.* XI, 25 et 26. — *Thom. a Jesu*, Thesaurus sapientiæ divinæ in gentium omnium salute procuranda, Antw., 1615, lib. IX, præf. p. 571.

(4) Ex christianæ pietatis mansuetudine. Cap. *Sicut Judæi*, 9, X, h. f. (p. d.) — Pietas Christiana receptet et sustineat cohabitationem illorum. Cap. *Etsi Judæos*, 13, eod.

(5) Cap. *Etsi Judæos*, cit.

§ XCVIII.

6. *Défense d'employer la contrainte pour convertir:*

La plus vive préoccupation, le premier objet des efforts de l'Église à l'égard des juifs et des païens, a nécessairement été de tout temps leur conversion au christianisme ; mais la foi est un don de Dieu (1), et en même temps un acte de la volonté humaine (2), et l'homme doit y être déterminé par la persuasion, et non par ordre ; Dieu seul a le droit de le conduire à la connaissance de la vérité, par l'affliction, par la douleur du corps et de l'âme (3) ! Il n'appartient pas à la religion de s'imposer de force et de faire violence à la liberté humaine (4) ; elle doit se défendre contre ses ennemis, mais elle doit le faire, non par le meurtre de l'infidèle, mais par le martyre du croyant, non avec des armes violentes et homicides, mais avec celles toutes pacifiques de la charité, de la tolérance ; non par le crime, mais par la foi (5). C'est par le feu de la parole que les épines de l'erreur doivent être consumées dans le cœur de l'homme et les ténèbres de la nuit spirituelle dissipées (6). Ce fut par sa propre faute qu'il prêta l'oreille au discours artificieux du serpent, et se creusa lui-même l'abîme où il devait tomber ; c'est aussi volontairement et librement qu'il doit accueillir la voix de la grâce qui l'appelle, et se sauver par la conversion de son sens particulier par la foi (7).

Par ces motifs, l'Église s'est constamment interdit tout moyen de contrainte, dans le sens rigoureux du mot, pour

(1) Can. *Gratia*, 145, d. 4, de Cons.
(2) *Lactant.*, Instit. divin. V, 14.
(3) Can. *Ad fidem*, 33, c. 23, q. 5, *Augustin.* — *Bernard.*, serm. 66, in Cant. — *Bened. XIV*, *P.*, Const. *Postremo*, 28, § 13 (Bullar. Bened. XIV, tom. II, p. 195).
(4) *Tertull.*, ad Scapulam, c. 2.
(5) *Lactant.*, Instit. divin. V, 19.
(6) Can...... (Ce canon a échappé jusqu'ici à toutes nos recherches.)
(7) Can. *De Judæis*, 5, d. 45 (*Conc. Tolét.* IV, 57).

convertir les juifs et les païens (1) à la foi chrétienne ; quant à ceux qui s'étaient laissé entraîner par la crainte dans le christianisme, elle croyait devoir les forcer à y persévérer, afin que Dieu ne fût pas blasphémé à cause de leur apostasie, et la foi qu'ils avaient embrassée, soupçonnée d'erreur ou de mensonge. Ainsi le décide le quatrième concile de Tolède (693), au sujet des juifs que Sisebert, roi des Wisigoths (2), avait contraints, en employant contre eux la flagellation et la confiscation, à embrasser la foi chrétienne. Quelque zélé que fût ce prince pour la religion du Christ, et bien que son zèle lui ait valu le titre de *religiosissimus princeps*, on ne peut approuver sa conduite en cette occasion (3). Tous les papes, notamment Grégoire le Grand (4), Alexandre III (5) et Clément III (6), se sont prononcés dans le même sens; il n'y a qu'un seul passage d'un décret de Gratien (7), emprunté aux lettres du premier de ces papes, qui semble impliquer l'opinion contraire; il y est dit, en effet, qu'il faut lever des taxes sur les habitants de la campagne qui s'obstinent à garder le paganisme, pour les décider à embrasser la foi chrétienne. Mais, outre la différence qu'il y a entre une contrainte absolue et celle qui laisse subsister encore une certaine somme de liberté (8), ce nom ne peut pas être donné rigoureusement à des taxes qui par elles-mêmes

(1) *Thom. Aquin.*, Summa, II, 2, q. 10, art. 8.

(2) *Lex Wisig.*, XII, 3. — Grand nombre de juifs émigrèrent alors en France, où ils furent également contraints par Dagobert à embrasser le christianisme. *Aymoin.*, Hist. Franc. IV, 22.— *Thomassin*, Vetus et nov. Eccl. discipl., p. II, lib. 3, c. 37, n. 7 (vol. VI, p. 285).

(3) *Isid.*, Chron. Goth., 651. — *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *Sicut Judæi*, 9, X, h. t., n. 8, p. 153.

(4) Can. *Qui sincera*, § *Judæi*, 3, d. 45.

(5) *Conc. Later.* III, app. XX, c. 1 (*Mansi*, Concil. Coll., tom. XXII, col. 355).

(6) Cap. *Sicut Judæi*, 9, X, h. t. — Ut nullus invitos vel nolentes Judæos ad baptismum venire compellat. — Quippe Christi fidem habere non creditur, qui ad Christianorum baptismum non spontaneus, sed invitus cogitur pervenire.

(7) Can. *Jam vero*, 4, c. 23, q. 6.

(8) Cap. *Majores*, 3, X, de Baptism. (Supra § 45, note 50.)

n'ont rien que de très-légitime (1). S'il est permis d'employer de douces paroles et des promesses de récompense, pour gagner des âmes au christianisme, comme le fit ce même Grégoire, en exonérant tous les juifs qui se présentaient au baptême, du tiers des taxes qu'ils avaient payées jusqu'alors (2), l'élévation de ces mêmes taxes ne saurait être interdite ; elle ne fait que rendre plus sensible le bienfait d'un dégrèvement ultérieur (3), et ne constitue qu'une contrainte indirecte (4).

Grégoire le Grand s'objecte bien à lui-même que ceux qui sont conquis à la foi par de semblables moyens, ne sont pas les plus sincères serviteurs de l'Église ; mais il se rassure en pensant qu'il y a lieu d'espérer que les enfants de ces chrétiens équivoques, nés dans le sein de l'Église, et nourris, dès l'âge le plus tendre, des pures vérités du christianisme, seront incomparablement meilleurs que leurs pères (5). L'histoire de l'Église renferme d'ailleurs un exemple éclatant de cette sorte de contrainte, et cet exemple est l'œuvre de Dieu. Paul, qui avait été converti au christianisme, pour ainsi dire malgré lui, en cédant à la puissance de l'aiguillon divin ; Paul, renversé sur le chemin de Damas, a plus fait, pour le triomphe de l'Évangile, que tous ceux qui se sont rendus à l'invitation affectueuse de la parole (6).

Néanmoins, pour s'abstenir de toute contrainte directe, l'Église a déterminé, avec une précision toute spéciale, les conditions (7) suivant lesquelles le baptême qu'on défend en général, sous les peines les plus sévères, de conférer aux

(1) *Reiffenstuel*, Jus canon., lib. V, tit. 6, n. 42, p. 127.

(2) *Greg. M.*, Epist. V, 8 (Oper., tom. II, col. 734).

(3) *Greg. M.*, Opera, edit. Maur., not. b, ad lib. I, epist. I, 35.

(4) *Fermosini*, ad Cap. *Sicut Judæi*, q. 1, n. 2, p. 37. — *Reiffenstuel*, a. a. O., n. 43, p. 128. — *Schmalzgrueber*, Jus canon., h. t., n. 53, p. 121. — *Wiestner*, Jus canon., h. t., n. 20, p. 88. — Can. *Vides*, 3, C. 28, q. 6 (*Augustin.*).

(5) *Greg. M.*, Epist. V, 8.

(6) Can. *Quis nos*, 43, c. 23, q. 4 (*Augustin.*).

(7) *Thom. Aquin.*, Summa, II, 2, q. 10, art. 12 et 3, q. 68, art. 10. — Quodlib. II, art. 7.

enfants des juifs contre le gré de leurs parents (1), peut leur être administré, même dans ce cas (2). D'abord tout enfant peut être baptisé, lorsqu'il se trouve dans un péril imminent de mort ; il en est de même de celui que les parents ont repoussé ou exposé, et sur lequel ils ont par là même renoncé à exercer les droits qu'ils tiennent de la nature (3), ce qui toutefois ne doit pas s'appliquer à tout enfant que l'on aura rencontré seul et errant sur la voie publique (4). Si l'enfant est orphelin, son tuteur tient la place de ses père et mère, et son consentement est nécessaire à la collation du baptême (5). Outre les cas énoncés, il en est encore plusieurs où les enfants nés de parents non baptisés peuvent, sans le consentement de leurs auteurs, et même contre leur gré, ou contre celui de l'un d'eux, être reçus dans l'Église ; c'est ce qui a lieu notamment dans le cas où l'enfant est présenté au baptême par des personnes légalement autorisées à faire cette présentation, par exemple, par le père de cet enfant, converti lui-même au christianisme, lequel peut agir malgré le refus de la mère de consentir au baptême. Ainsi le décide Grégoire IX, contre la réclamation d'une femme qui s'appuyait sur ses droits de mère, disant que l'enfant devait appartenir à celle qui l'avait péniblement porté dans ses entrailles, qui l'avait mis au monde dans la douleur, l'avait, après sa naissance, nourri avec des soins et des sollicitudes infinies, ajoutant que le mariage se nommait *matrimonium*, et non *patrimonium*. L'illustre pontife lui répondit que l'enfant était dans la puissance du père, et que la question devait être résolue selon le gré de ce dernier, en faveur de la reli-

(1) *Pignatelli*, Consultationes, tom. V, cons. 14, n. 209, p. 69.

(2) *Bened. XIV, P.*, Const. *Postremo*, 28, ann. 1747 (Bullar. Bened. XIV, tom. II, p. 186). — Const. *Probe te*, 54, ann. 1751 (tom. III, p. 417 sqq.) ; de Synod. diœc., lib. VI, c. 4, n. 2. — Toutes ces dispositions s'appliquent également aux enfants des idolâtres et des Turcs. Const. *Probe te*, cit., § 15 et 26.

(3) *Bened. XIV, P.*, Const. *Postremo*, cit., § 8 et 10.

(4) Cap. *un.*, X, de Infant. et languid. expos. (V, 11).

(5) Const. *Postremo*, cit., § 14, p. 195.

gion chrétienne (1). Ce principe s'applique en sens inverse, lorsque la mère, devenue chrétienne, veut faire baptiser son enfant, et que le père s'y oppose ; le baptême ayant affranchi la femme de l'autorité du mari infidèle (2), les deux époux ont un droit égal à disposer des fruits de leur union ; mais l'honneur du christianisme veut que la préférence soit accordée à la mère, en ce qui concerne les intérêts de ses enfants (3).

Quant à la question de savoir si l'aïeul chrétien du côté paternel peut également présenter au baptême ses petits-enfants, lorsque l'un de leurs auteurs, ou tous les deux, s'y sont refusés, elle doit, vu qu'il est lui-même compris parmi les *parentes* (4), être jugée analogiquement d'après le cas où la volonté de l'aïeul libre passe avant celle des parents esclaves (5), et décidée, comme la précédente, en faveur des fils de l'Église contre les ennemis du nom chrétien, au profit de la religion du salut (6).

Benoît XIV se prononce dans le même sens en faveur de la grand'mère paternelle (7), qui réclame comme chrétienne le bienfait du sacrement régénérateur pour son petit enfant, contre le gré de ses auteurs. Dans une lettre qu'il adresse à l'assesseur de la congrégation du Saint-Office, ce grand pontife examine à fond la question, et réfute toutes les raisons contraires à l'opinion qu'il adopte (8).

Quand le père a présenté lui-même son enfant à l'Église pour lui faire conférer le baptême, s'il veut plus tard revenir

(1) Cap. *Ex litteris*, 2, X, de Convers. infidel. (III, 33).

(2) Can. *Judæi*, 10, C. 28, q. 1 (*Conc. Tolet.* IV, c. 62).

(3) Can. *Judæi*, cit. — *Azor.*, Instit. moral., p. I, lib. 8, c. 25, q. 3 : Ubi de communi fidei bono agitur, nulla habenda est ratio patriæ potestatis, quam leges et jura romana sanxerunt ; et propterea mater fidelis, quamvis ei jus civile patriam potestatem non tribuat, jus habet ad baptismum filium offerendi. — *Berardi*, Comment. ad jus eccles. univ., tom. IV, p. 58 et 59.

(4) L. *Justa interpretatione*, 201, d. d. V. S.

(5) Can. *Patrem* (un.), c. 32, q. 3.

(6) Const. *Postremo*, § 17, p. 196.

(7) *Berardi*, a. a. O., p. 59. — *Giraldi*, Expositio jur. pontif., t. II, p. 607, n. V.

(8) Const. *Probe te*, cit.

sur cette démarche, on s'en tient à sa parole donnée, et l'enfant est baptisé malgré lui (1).

Tout ce que nous avons dit des enfants juifs, concernant leur admission au baptême, contrairement à la volonté formelle de leurs parents ou tuteurs, ne s'applique qu'à ceux-là seulement qui n'ont point encore atteint l'âge de raison. Mais une fois qu'ils ont complété leur septième année (2), et qu'ils se présentent pour entrer dans l'Église chrétienne, il n'y a lieu de les restituer à leurs familles qu'autant qu'un examen spécial a constaté qu'ils ne jouissaient pas d'un degré suffisant d'intelligence (3).

Anciennement les juifs devaient rester huit mois parmi les catéchumènes (4); depuis une disposition de Grégoire le Grand, ce temps a été réduit à quarante jours (5). Voici quelles sont les formalités à remplir dans le baptême d'un Israélite, telles que les a réglées le pape Benoît XIII (6): deux témoins présentent le sujet en question et déclarent, sous la foi du serment, qu'il désire recevoir le sacrement du baptême; acte est dressé de cette déclaration : après quoi, le juif, qui doit clairement manifester son intention, est conduit dans une maison de catéchumènes (7), où on le garde douze jours pour éprouver la sincérité de sa conversion, et sa persévérance dans sa résolution. Si au lieu de deux témoins il n'y en a qu'un réunissant les qualités requises, il en est référé à Rome, au cardinal-vicaire, pour qu'il ait à résoudre la difficulté, et à aviser en même temps à toutes les mesures réclamées par les circonstances.

Il était naturel que l'Église entourât d'une sollicitude toute spéciale les juifs entrés sincèrement dans le christianisme (8);

(1) Const. *Postremo*, § 18, p. 197.
(2) *Ibid.*, § 32, p. 208.
(3) *Ibid.*, § 33, p. 211.
(4) Can. *Judæi*, 93, d. 4, de Cons. (*Conc. Agath.*, ann. 506, c. 34.)
(5) Can. *Ne quod absit*, 98, d. cit.
(6) *Bened. XIII, P.*, Const. *Emanavit*, 168, ann. 1727 (Bullar., tom. XII, p. 187). — *Giraldi*, a. a. O., p. 608. — *Pignatelli*, a. a. O., n. 210.
(7) Voluntas patefacta. Cap. *Sicut Judæi*, 9, X, h. t.
(8) *Conc. Tolet.* XVI, ann. 693, c. 1 (*Hardouin*, Concilia, tom. IV, col.

aussi, les protége-t-elle dans tous leurs droits, et leur vient-elle constamment en aide contre tous les dangers, toutes les épreuves menaçant l'édifice encore fragile de leur conversion. Le néophyte ne doit pas, surtout quand il est encore dans le jeune âge, cohabiter avec ses parents juifs, mais être confié à des chrétiens versés dans la connaissance des Écritures et de leur religion (1); et, s'il désire se marier, on doit lui donner pour compagne une chrétienne vertueuse (2). Lorsqu'un enfant de famille juive a été soustrait, par suite d'une séparation devenue nécessaire, à l'autorité de son père (3), il a droit d'exiger que celui-ci lui assure des moyens d'existence, et ne peut être déshérité par lui (4). Comme il serait souverainement inique et odieux que les juifs qui ont embrassé la foi chrétienne fussent dépouillés des biens qu'ils avaient possédés paisiblement jusqu'alors, les lois de l'Église obligent les princes catholiques d'user de leur autorité pour empêcher une semblable spoliation et protéger les néophytes contre le ressentiment de leur famille (5). D'un autre côté, les dettes contractées par le converti, avant son baptême, il doit les acquitter scrupuleusement (6); il est aussi tenu de restituer le bien qu'il aurait acquis criminellement par des prêts usuraires, toutes les fois qu'il lui est possible de découvrir les personnes lésées; dans le cas contraire, il est autorisé à le garder (7).

1797) : Nam æquitatis ordo deposcitat qui fide Christi decorantur, coram hominibus nobiles ac honorabiles habeantur.

(1) Can. *Judæorum filios*, 11, c. 28, q. 1 (*Conc. Tolet.* IV, c. 59).

(2) *Paul III, P.*, Const. *Cupientes*, 38, § 5, ann. 1542 (Bullar., tom. IV, p. 1, p. 205).

(3) *Fermosini*, ad Cap. *Judæi*, q. 2, n. 2, p. 25, ad Cap. *Sicut Judæi*, q. 2, n. 20, p. 43.

(4) Glossa *Fideles*, ad Can. *Judæi*, 7, c. 1, q. 4 (*Conc. Tolet.* IV, c. 60). — *Leuren*, Forum eccles., h. t., q. 139, p. 68.

(5) Cap. *Judæi*, 5, X, h. t. — Cap. *Dignum*, 2, eod. Extrav. commun.

(6) *Fermosini*, ad Rubr. Tit. de Jud., q. 2, n. 1, p. 7.

(7) Const. *Cupientes*, cit., § 1 : Personis vero non extantibus prædictis, quia bona ipsa essent per manus Ecclesiæ in pios usus convertenda, bona hujusmodi eisdem Judæis, et aliis infidelibus, in favorem suscepti baptismatis, tanquam in pium usum libere concedimus.

Telles sont les dispositions principales que renferme la lé gislation de l'Église, relativement à la conversion des juifs Si l'on y voit de toutes parts une tendance favorable à la re ligion chrétienne, ce qui doit être nécessairement, on ne peu non plus méconnaître l'esprit d'indulgence et de mansuétud qui les a dictées. Dans Rome même, à côté du trône du pon tificat chrétien, une multitude considérable de juifs ne vi vent-ils pas dans une complète liberté, et sans qu'ils aien à subir aucune pression violente ayant pour but de les ame ner à abjurer le judaïsme? Toutefois, le grand dissémin ment des fils déshérités de Jacob rendant impossible tout mission régulière à leur égard, excepté le cas tout à fait ex ceptionnel, où un grand nombre de familles juives se trou vent établies dans une même localité (1), il est nécessaire d recourir à une autre voie pour travailler à leur conversion C'est pourquoi l'Église impose aux Juifs l'obligation, qu'ell appuie au besoin par la contrainte (2), d'assister aux prédi cations qu'elle a expressément instituées à leur intention, qui traitent spécialement des prophètes et des lois de l'Ancie Testament (3). Inutile de dire, après cela, qu'ils ne doiven pas être exclus des cérémonies du culte chrétien, quand il demandent eux-mêmes à y assister (4).

§ XCIX.

C. *Tolérance des Juifs.*

Plusieurs considérations ont déterminé l'Église à accorde aux Juifs une tolérance qu'ils sont loin de rencontrer dan

(1) Une mission de ce genre fut donnée, dans le treizième siècle, aux domi nicains pour la Lombardie. — *Nicol. III, P.*, Const. *Vineam Soreth.* — *Petra* Comment. ad Const. apost., n. 3, tom. III, p. 269.

(2) *Schmalzgrueber*, Jus canon., h. t., n. 58, p. 123.

(3) *Greg. XIII, P.*, Constit. *Sancta mater*, 170, ann. 1584 (Bullar., tom IV, p. IV, p. 74). — *Clem. XI, P.*, Const. *Propagandæ*, 61, ann. 1704 (Bul lar., tom. XII, p. I, p. 64). — *Giraldi*, a. a. O., p. 609.

(4) *Act. Apost.* XIII, 7 sqq. — *Reiffenstuel*, Jus canon., h. t., n. 3, p. 124 — *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 9, p. 112.

les autres cultes : les païens les évitent (1), les Sarrasins les exècrent (2), les chrétiens seuls les accueillent avec une bonté miséricordieuse. Cependant, tout en les traitant avec humanité, les lois ecclésiastiques n'ont jamais perdu de vue l'honneur et la dignité du christianisme. Elles devaient aussi parer à tous les dangers que cette tolérance pouvait engendrer parmi les chrétiens, et elles ont voulu, malgré toute leur douceur, rappeler constamment aux Juifs le motif de la répulsion qui les poursuit en tous lieux (3). Cette intention, on la voit empreinte, sous diverses formes, dans les anciennes lois recueillies dans les Codes décrétaliens, ainsi que dans les constitutions plus récentes des différents papes des trois derniers siècles, tels que Paul III, Paul IV, Pie IV, Pie V, Grégoire XIII, etc. (4).

En principe, l'Église a permis aux Juifs de résider parmi les chrétiens ; ils peuvent s'établir, même dans les États de l'Église, à Rome et à Ancône (5). Sixte V avait étendu ce droit de résidence à toutes les provinces ecclésiastiques (6) ; mais Clément VIII crut devoir revenir à l'ancien état de choses,

(1) *Ammian. Marcell.*, Histor., lib. XXII. — *Gonzalez Tellez*, Comment. ad Cap. *Cum sit nimis*, X, de Jud., n. 5 (tom. V, p. 158).

(2) Cap. *Etsi Judæos*, 13, X, de Judæis (V. 6, p. d.) : Quos etiam propter eorum perfidiam Sarraceni, qui fidem catholicam persequuntur, sustinere non possunt.

(3) *Augustin.* c. litt. Petil. II, 83 (Can. *Ad fidem*, 33, c. 23, q. 5) : Quum aliquid adversus vos reges constituunt, admoneri vos credite, ut cogitetis, quare ista patiamini.

(4) *Paul III, P.*, Const. *Cupientes*, 38, ann. 1542 (Bullar. Roman., tom. IV, p. I, pag. 204). — *Jul. III*, Const. *Cum sicut*, 2, ann. 1550 (tom. IV, p. I, pag. 269). — Const. *Cum sicut*, 32, ann. 1554 (p. 309). — *Paul IV*, Const. *Cum nimis*, 4, ann. 1555 (tom. IV, p. I, p. 320). — *Pii V* Const. *Romanus Pontifex*, 10, ann. 1566 (tom. IV, p. II, p. 286). Const. *Hebræorum*, 110, ann. 1569 (tom. IV, p. III, p. 57). — *Gregor. XIII*, Const. *Antiqua*, 121, ann. 1581 (tom. IV, p. IV, p. 5). Const. *Sancta mater*, 171, ann. 1584 (p. 75). — *Sixt. V*, Const. *Christiana pietas*, 69, ann. 1586 (tom. IV, p. IV, p. 265). — *Clem. VIII*, Const. *Cæca*, 52, ann. 1592 (tom. V, p. I, p. 426). — *Clem. XI*, Const. *Propagandæ*, ann. 1704 (tom. XII, p. I, p. 64). — *Bened. XIV*, Const. *A quo primum*, 49, ann. 1751 (Bullar. Bened. XIV, tom. III, p. 390). — *Quaranta*, Summa Bullarii, s. v. *Judæi*, p. 380 sqq.

(5) *Pii V, P.*, Const. *Hebræorum*, cit. § 1.

(6) *Sixt. V, P.*, Const. *Christiana pietas*, cit.

dans sa bulle *Cæca et obdurata* (1). Néanmoins, Ferrare, sous ce pape, et Urbin, sous Urbain VIII, ayant été réunies au patrimoine de saint Pierre, la population juive de ces deux villes ne fut pas contrainte de changer de résidence (2).

Une fois admis dans un État, dans une ville, les Juifs ne doivent pas être expulsés légèrement et pour la première raison venue (3); tant qu'ils remplissent fidèlement leurs devoirs envers l'Église et l'État, ils ont droit à la protection des pouvoirs spirituels et temporels. On ne peut, sans se rendre criminel aux yeux de Dieu, en dehors des cas justifiés par des raisons vraiment légitimes, ni les tuer, ni les maltraiter, ni les spolier de leurs biens, ni leur imposer des charges iniques (4). L'Église s'est toujours montrée, sous ce rapport, la tutrice et la protectrice des Juifs; et son appui leur était d'autant plus nécessaire, que la législation d'un grand nombre d'États, en Allemagne, par exemple, leur faisait une situation plus intolérable, et qu'ils avaient toujours suspendu sur leurs têtes, comme l'épée de Damoclès, ce principe généralement admis, que l'empereur avait le droit d'exterminer tous les Juifs et d'annuler toutes les poursuites intentées par eux contre leurs débiteurs (5).

A l'exemple du droit romain (6), les lois de l'Église (7) permettent aux Juifs de conserver les synagogues une fois autorisées; mais ils ne peuvent pas en ériger de nouvelles, et ne doivent en avoir qu'une dans la même localité : s'il en

(1) *Clem. VIII, P.*, Const. 52, § 5 et 6, ann. 1592 (Bullar., tom. V, p. I, p. 426) : Usu et re ipsa edocti, quæ eisdem Judæis — pia et benigna — indulgentia permissa fuerunt, ea, ut sperabatur, minime profuisse, quinimo contra mentem concedentium, malitia Judæorum in damnum Christi fidelium retorta extitisse, omnia et quæcunque ... privilegia — revocantes, cassantes, abolentes, et annullantes, irrita, cassa et nulla decernentes.

(2) *Bened. XIV*, de Syn. diœc., lib. VI, c. 4, n. 1.

(3) *Reiffenstuel*, Jus canon., h. t., n. 7 et 8, p. 125. — *Bened. XIV, P.*, Const. *A quo primum*, cit., § 4, p. 392.

(4) Cap. *Sicut Judæi*, 9, X, h. t.

(5) Deutsches Privatrecht, vol. I, § 45.

(6) L. *Nullus*, 14, Cod. de Judæis (I, 9).

(7) Cap. *Judæi*, 3. — Cap. *Consuluit*, 7, X, h. t.

existe plusieurs, ils sont tenus de les abattre de leurs propres mains (1). Quand une synagogue menace ruine, elle peut être réparée ou reconstruite en entier, mais non embellie ou décorée plus richement qu'auparavant. Défense est faite, d'ailleurs, à tout chrétien de leur venir en aide, d'une manière ou d'autre, dans ces constructions (2).

Les synagogues des Juifs sont inviolables (3), et ne doivent pas leur être enlevées, même au profit du culte chrétien ; Grégoire le Grand blâma hautement l'acte d'un néophyte de Gênes, qui, dans la ferveur de sa nouvelle profession religieuse, était allé, le lendemain de son baptême, placer dans la synagogue la croix du Sauveur et l'image de la bienheureuse Vierge. Le pape fit enlever l'une et l'autre, et voulut que l'on punît ce zèle mal entendu.

Cependant, lorsqu'une synagogue a été définitivement convertie en église, on respecte le fait accompli ; mais, dans ce cas, les Juifs doivent être indemnisés des dépenses que leur a causées la construction d'une nouvelle synagogue (4).

Les cimetières des Juifs sont également inviolables, et la profanation de ces asiles funéraires, surtout l'exhumation des morts, dans des vues bassement intéressées, attire sur son auteur la peine de l'excommunication, et entraîne la perte de son emploi, s'il est attaché au service de l'Église (5).

La protection que l'Église accorde aux édifices consacrés au culte mosaïque, elle l'étend, à plus forte raison, sur ce culte lui-même. Elle veut que les Juifs puissent y vaquer librement et sans crainte d'être inquiétés par des agressions brutales, soit à coups de pierres, soit autrement (6) ; seule-

(1) *Paul. IV, P.*, Const. *Cum nimis absurdum*, cit. — *Giraldi*, Expositio jur. pontif., tom. II, p 604.

(2) *Thom. Aquin.*, Summa, II, 2, q. 169, art. 2. — *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *Judæi*, 3, n. 9, p. 143. — *Schmalzgrüeber*, Jus can., h. t., n. 18, p. 114.

(3) Cap. *Judæi*, cit. — L. *In synagogam*, 4, Cod. h. t.

(4) *Giraldi*, a. a. O., p. 605.

(5) Cap. *Sicut Judæi*, 9, X, h. t., obtentu pecuniæ. — *Gonzalez Tellez*, ad h. c., n. 3, p. 149.

(6) Can. *Qui sincera*, 3, d. 45. — Cap. *Sicut Judæi*, 9, X, h. t. — L. *In festivitatibus*, 2. L. *Die Sabbati*, 13, Cod. h. t.

ment, ils doivent eux-mêmes s'abstenir de toute cérémonie de nature à former un légitime sujet de scandale et de mécontentement aux chrétiens, comme, par exemple, de brûler l'image d'Amon en dérision de Jésus-Christ (1).

Ils peuvent célébrer le sabbat et toutes les fêtes de l'ancienne alliance, et ne doivent pas être forcés, à pareils jours, de comparaître en justice (p. 307, note 6).

L'Église ne met aucun obstacle à l'observation de leurs rites, de leurs usages religieux ; elle leur refuse seulement le droit d'y introduire des innovations ayant pour but de donner une plus grande publicité à ces pratiques (2).

De leur côté, les Juifs doivent éviter avec soin tout ce qui pourrait devenir un sujet de trouble pour le culte chrétien. Ainsi, une décrétale d'Alexandre III (3) leur enjoint de fermer leurs fenêtres et leurs portes le vendredi saint, et il leur est interdit, par une disposition d'Innocent III, renouvelée d'un ancien canon (4), de sortir les derniers jours de la semaine sainte, ou, du moins, de se montrer en public avec des habits de fête pendant ce temps de deuil et d'affliction pour tous les chrétiens. Enfin, ils sont obligés, le jour de la Fête-Dieu, quand le Saint-Sacrement doit passer devant leurs maisons, d'en orner décemment les façades (5).

Dans les pays où les prescriptions de l'Église concernant les Juifs sont rigoureusement observées, cette obligation n'a point d'application, ou, du moins, elle se produit très-rarement, parce qu'il est expressément défendu aux Juifs d'habiter des maisons en contact avec celles des chrétiens ; il leur

(1) L. *Judæos*, 11, Cod. — *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *Judæi*, 3, n. 11, p. 143.

(2) *Conc. Narbon.*, can. 9, ann. 589 (*Hardouin*, Concil., tom. III, col. 493). — *Nicollis*, Praxis canon., tit. de Judæis, p. 754.

(3) Cap. *Quia super his*, 4, X, h. t.

(4) *Conc. Aurel.* III, c. 30, ann. 538 (*Hardouin*, Concilia, tom. II, col. 1428). — *Conc. Meldense*, ann. 845, can. 73 (ibid., t. IV, col. 1497). — Cap. *In nonnullis*, 15, X, h. t.

(5) *Fermosini*, ad Rubr. tit. de Jud., q. 1, n. 10, p. 6.— *Berardi*, Comment. ad us eccles. univ., tom. IV, p. 53.

est assigné des rues déterminées, et même, dans les villes où ils sont en grand nombre, un quartier particulier (1), entièrement isolé des autres habitations. De plus, afin de prévenir surtout le mélange des sexes, ils doivent porter un vêtement distinctif (2); ce vêtement n'est pas uniformément le même dans tous les pays (3); le plus généralement, le jaune est pour eux de rigueur; les femmes doivent porter à leur coiffure un signe tout particulier.

La pensée dominante de la législation chrétienne en ce qui a trait aux rapports de l'Église avec les Juifs, c'est la déchéance spirituelle de ce peuple rejeté par le Seigneur, dont le sang est retombé sur sa tête avec la malédiction divine, et sa sujétion, même temporelle, à ceux qui ont été rachetés par le sanglant holocauste du Calvaire (4). Cette pensée, que nous avons déjà vue se traduire en de justes sévérités à l'égard de cette race déicide, nous la retrouvons encore dans la défense formelle d'investir les Juifs d'aucune espèce de charge publique (5); confier des fonctions aussi importantes à des mains aussi indignes, ce serait consentir à l'oppression de l'Église, et bâtir la synagogue de Satan (6). En conséquence, quiconque confère un emploi civil à un Israélite, ou coopère par l'élection à sa promotion à cet emploi, commet, aux termes des Décrétales, un véritable sacrilége, et encourt l'excommunication; le juif est déchu de sa charge, et ce qu'il a acquis en l'exerçant lui est enlevé et distribué aux pauvres (7).

(1) *Paul. IV, P.*, Const. *Cum nimis*, 4, § 1.

(2) Cap. *In nonnullis*, cit. — Const. *Cum nimis*, cit. — *Pii V, P.*, Const. *Romanus Pontifex*, p. 284.

(3) *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *In nonnullis*, n. 2, p. 156. — *Marq. de Susan.*, de Judæis, p. I, c. 4, n. 1 et 2, car. 12, A.

(4) Cap. *Etsi Judæos*, 13, X, h. t., v. *Inhibemus*.

(5) Can. *Nullus*, 14, d. 54 (*Conc. Tolet.* III, c. 14). — Can. *Constituit*, 31, c. 17, q. 4. (*Conc. Tolet.* IV, c. 64). — Can. *Quum sit nimis*, 16. — Cap. *Ex speciali*, 18, X, h. t. — Cap. *Judæi*, 21, X, de Test. (I, 20): Quum eos Christianis subjacere oporteat, et ab eis pro sola humanitate foveri. Note 37. — *Marq. de Susan*, a. a. O., p. II, c. 5, car. 66.

(6) *Gregor. VII*, Epist. IX, ep. 2, ad Alphons. Reg. (*Mansi*, Concil., tom. XX, col. 341).

(7) Cap. *Quum sit nimis*, cit. i. f.

Cette exclusion s'étend même à la tutelle, quand elle est exercée sur des chrétiens (1) et au fermage de toutes les branches du revenu public (2), à moins que la perception n'en soit faite par l'intermédiaire d'un chrétien (3). Le motif de ces prohibitions est clairement exprimé dans les dispositions législatives qui les ont introduites, c'est celui que nous avons déjà donné : ne fournir aux Juifs aucune occasion d'opprimer les chrétiens, en quelque manière que ce soit (4).

Par la même raison (5), il n'est point permis aux Juifs d'avoir des esclaves chrétiens (6), et, par suite, il leur est enjoint d'affranchir ceux de leurs esclaves infidèles qui désirent embrasser le christianisme; ils peuvent alors en percevoir une rançon, qui, d'après les anciennes lois, ne pouvait excéder douze sols (7); mais ils ne peuvent pas les vendre (8). L'esclave chrétien qui s'est enfui de chez son maître appartenant au culte judaïque, ne lui est pas restitué (9); il n'est tenu qu'à lui payer sa rançon (10).

Aux termes des Décrétales, les Juifs ne peuvent avoir dans leurs domaines que des esclaves jouissant d'une résidence fixe, comme *originarii* ou *adscriptitii*, et ne pouvant, en cette qualité, être arrachés arbitrairement au sol sur lequel ils se sont établis (11). En consolidant ainsi la position de ces esclaves, l'Église s'est sagement dirigée d'après cette grave

(1) *Berardi*, a. a. O., p. 55.

(2) *Conc. Matisc.* I, ann. 581, c. 13 (*Hardouin*, Concil., tom. III, col. 453).

(3) *Nicollis*, Praxis canon. Tit. de Judæis, tom. I, p. 754.

(4) Can. *Constituit*, cit. : Quia sub hac occasione Christianis injuriam faciunt. — Cap. *Quum sit nimis*, cit. : Quoniam, sub tali prætextu, Christianis plurimum sunt infesti.

(5) Cap. *Præsenti*, 1, X, h. t. : Quia nefas est quem Christus redemit blasphemum Christi in servitutis vinculis detinere.— *Conc. Tolet.* IV, c. 66 (*Hardouin*, tom. III, col. 591) : Nefas enim est, quod membra Christi serviant Antichristi ministris.

(6) Tit. *Cod.* Ne mancipium Christianum (I, 10).

(7) Can. *Præsenti*, 18, d. 54 (Cap. *Præsenti*, cit.).

(8) Can. *Fraternitatem*, 15, d. 54.

(9) Can. *Quilibet*, 16. — Can. *Etsi Judæorum*, 17, d. 54.

(10) Cap. *Sicut Judæi*, 9. — Cap. *Nulli*, 19, X, h. t.

(11) L. *Colonos*, 15, *Cod.* de Agricol. (XI, 47).

considération (1), qu'en laissant aux Juifs toute liberté à cet égard, ils pourraient facilement supprimer tous les colons chrétiens, pour établir à leur place des familles israélites (2). Lorsqu'un juif, possesseur de propriétés terriennes, se permet des actes d'oppression à l'égard des chrétiens qui y sont attachés à titre de colons, il perd tous ses droits coloniaux.

Le négoce est encore une occasion fréquente de lésions de la part des Juifs envers les chrétiens, surtout en matière de prêts usuraires. Si l'on tolère qu'un juif prête son argent à intérêt (3), même à un chrétien, il ne doit pas exiger un taux exagéré qui absorberait en quelque sorte la fortune de ses débiteurs (4).

Quant aux fraudes de toute espèce auxquelles les Juifs se livrent si facilement, l'Église les a prévenues autant que possible, en déterminant d'avance la nature des transactions commerciales qui leur sont permises (5), en leur défendant de percevoir un intérêt plus élevé que le taux légal, et en les obligeant à le stipuler dans la langue des emprunteurs (6). En cas de contestation, le serment du juif est de nulle valeur devant l'affirmation du chrétien, parce que le serment judaïque, ne jouissant d'aucune confiance, n'est pas admis contre un chrétien, même dans la cause d'un tiers (7). Ce principe paraît être contredit par une disposition du troisième concile de Latran, célébré sous le pontificat d'Alexandre III, où il est dit que le témoignage des chrétiens contre les Juifs est recevable en justice, *les Juifs se servant de témoins de leur nation contre les chrétiens* (8). Mais cette contra-

(1) Cap. *Multorum*, 2, X, h. t.

(2) *Berardi*, a. a. O., p. 51. — *Fermosini*, ad Cap. *Multorum*, q. 1, n. 7 sqq., p. 19.

(3) *Marq. de Susan.*, a. a. O., p. I, c. 11, n. 13, fol. 39, vol. 34.

(4) Cap. *Quanto*, 18, X, de Usur. (V, 19).

(5) Ars strazzaria *et* cenciaria, Const. *Cum nimis*, cit. § 9. — *Nicollis*, a. a. O., p. 755.

(6) Const. *Cum nimis*, cit. § 8.

(7) Can. *Non potest*, 24. — Can. *Si hæreticus*, 26, c. 1, q. 6.

(8) *Conc. Later.* III, ann. 1179, can. 26 : Quum illi adversus Christianos testibus suis utantur.

diction n'est qu'apparente, et ces paroles ne font que signaler un abus (1) dénoncé plus clairement encore dans la collection de Grégoire IX (2), par la constitution *Quum uti præsumant*. Il s'agit du privilége dont les Juifs jouissaient en divers pays, de ne pouvoir être convaincus par le témoignage d'un chrétien. Dans le concile de Vienne, Clément V se prononça contre cet abus, avec encore plus d'énergie qu'Alexandre III (3) : par décision de ce pape, les Juifs sont exclus non-seulement du droit de témoignage en justice (4), mais encore de celui d'intenter une action judiciaire (5).

Il est enfin une dernière exclusion qui frappe les Israélites : la loi de l'Église leur refuse l'honneur de figurer, à titre d'héritiers ou de légataires, dans le testament d'un chrétien (6). Le seul cas où un legs leur soit accordé, est celui où le testateur acquitte ainsi envers le juif une dette personnelle (7).

Cette disposition légale a pour but d'empêcher que les biens des chrétiens ne passent entre les mains des Juifs, car autrement ces biens se trouveraient soustraits à leur véritable destination, qui est d'alimenter les sources de la charité chrétienne. On demande s'il peut être permis à un chrétien d'instituer un juif son héritier, ou de lui faire un legs, à la condition qu'il embrasse le christianisme? Une semblable disposition serait contraire au droit romain, qui exige que l'héritier ou le légataire ait déjà, au moment de l'institution, toutes les qualités voulues (8).

Considérée au point de vue politique, à l'égard de deux

(1) *Catalani*, Conc. œcum., tom. III, p. 227, n. 9. — *Giraldi*, a. a. O., tom I, p. 170. — *Berardi*, a. a. O., p. 55.

(2) Cap. *Judæi*, 21, X, de Testib. (II, 20).

(3) Cap. *Quum Judæi*, 1, de Testib. in Clem. (II, 8).

(4) L. *Quoniam*, 21, Cod. de Hæret. (I, 8).

(5) Can. *Definimus*, 1, c. 4, q. 1. — Can. *Omnibus*, 2, c. 4, q. 6.

(6) Cap. *Si quis episcopus*, 5. — Cap. *In eos*, X, de Hæret. (V, 7). — L. *Quod Cornelia*, 1, *Cod.* de Judæis (I, 9).

(7) *Berardi*, a. a. O., p. 52.

(8) L. *Liber*, 59, § *Si hæres*, 4, *D.* de Hæred. instit. (XXVIII, 5).

cultes jouissant des mêmes droits, la condition du changement de religion, imposée à la validité d'un acte testamentaire, serait de nature à soulever de graves objections; mais toutes ces objections s'évanouissent quand on envisage la question au point de vue religieux; le bonheur de posséder la foi chrétienne, le salut de toute la postérité du juif, une des plus heureuses conséquences de son baptême, ce sont là des considérations qui devraient être d'un très-grand poids, surtout, en présence de ce principe admis par l'Église, qu'il est permis d'employer, pour la conversion des infidèles, une sorte de contrainte indirecte, et surtout les voies affectueuses, la douceur et la remise des taxes (1).

§ C.

3. *Du commerce des chrétiens avec les infidèles.*

La tolérance accordée aux Juifs, sous certaines réserves, par la législation de l'Église, expose les chrétiens à divers dangers qu'il est facile de prévoir; en conservant avec leurs anciens coreligionnaires des relations habituelles, les nouveaux convertis, les enfants surtout, courent le risque de retomber dans leurs premières erreurs, et ceux même qui sont nés dans le christianisme et ont été nourris pendant longues années de ses doctrines, ne peuvent, sans péril, avoir avec les Juifs un commerce que l'expérience, à différentes époques, nous montre comme très-pernicieux, soit en conduisant insensiblement les chrétiens à adopter les mœurs et les usages du peuple juif; soit en les entraînant tout à fait dans le judaïsme, apostasie dont le treizième siècle fournit de nombreux exemples à la suite de la répression des Vaudois et des Albigeois (2).

(1) *Thom. a Jesu,* Thesaurus sapientiæ divinæ in gentium omnium salute procuranda, Antwerp., 1613, lib. V, p. I, p. 204.

(2) *Petra* ad Const. Clem. IV, *Turbato corde,* n. 2, tom. III, p. 261.

Ces dangers ne pouvaient échapper à l'œil vigilant et maternel de l'Église; afin de les prévenir, elle avait déjà, longtemps auparavant, porté plusieurs prescriptions réglementant les rapports des chrétiens, non-seulement avec les Juifs, mais avec tous les infidèles en général.

Il ne suffisait pas, pour mettre les chrétiens à l'abri de l'invasion de l'esprit judaïque, d'enjoindre aux Juifs d'établir leur résidence dans des quartiers isolés de ceux habités par la population chrétienne; il fallait encore qu'une recommandation expresse, comme celle qui leur fut adressée, pour la première fois, par le concile de Trulle (692) (1), empêchât les chrétiens de résider parmi les Juifs et de cohabiter avec eux; il fallait aviser, par des mesures toutes spéciales, à la sûreté des nouveaux convertis (2). En conséquence, il fut décidé que les enfants juifs convertis au christianisme, ainsi que les enfants des juifs relaps, devaient être séparés de leurs familles (3); qu'un époux chrétien ne pouvait, du moins régulièrement, continuer à cohabiter aveo sa partie juive (4); à plus forte raison, l'Eglise réprouvait-elle ceux qui, étant encore libres, voulaient contracter une alliance de cette nature (5)! Or, comme ce cas se réalisait fréquemment, et qu'un grand nombre de chrétiens, à défaut d'autres époux (6), mariaient leurs filles même à des païens, il fallut que l'Église menaçât expressément ces alliances de l'excommunication (7).

Pour obvier à de nombreux abus (§ 99), l'Église imagina un autre moyen qui ne pouvait manquer d'avoir d'heureux résultats : ce fut de prescrire aux Juifs de porter un costume qui les distinguât des chrétiens. Mais ceux-ci rendraient infructueuse cette prescription salutaire, s'ils adoptaient le vêtement juif; c'est pour eux un devoir rigoureux d'entre-

(1) Can. *Nullus*, 13, c. 28, q. 1.
(2) Can. *Sæpe*, 12, c. q. cit. (*Conc. Tolet.* IV, c. 61).
(3) Can. *Judæorum filios*, 11, ibid. (*Conc. Tolet.* IV, c. 59).
(4) Can. *Judæi*, 10, ibid. (*Conc. Tolet.*, IV, c. 62).
(5) Can. *Cave*, 15, ibid.
(6) *Conc. Eliber.*, ann. 313, can. 15 (*Hardouin*, Concil., tom. I, col. 251).
(7) Can. *Si quis*, 17, c. q. cit. (*Conc. Arvern.*, ann. 535).

dans les vues de l'Église et de les seconder de tous leurs efforts; le seul cas où il puisse être permis à un chrétien de se servir d'habits juifs et de ceux des infidèles en général, est celui où il n'aurait que ce moyen d'échapper à une mort certaine (1); ce cas excepté, ce travestissement est sévèrement condamné par l'Église. Par la même raison, il ne peut être permis à des négociants chrétiens de prendre un nom turc, en vue des avantages commerciaux qui peuvent y être attachés (2).

En disposant que les Juifs ne pourraient avoir aucun esclave chrétien, l'Église avait atteint une partie de son but; mais cette mesure était impuissante à empêcher que des chrétiens ne se missent volontairement au service d'un juif; il fallut donc porter à cet égard une prohibition formelle, défendre à la fois aux chrétiens d'entrer au service d'un juif (3) et de prendre un juif à leur service (4). Par là, l'Église voulait mettre ses enfants à l'abri de tout danger de séduction. A ce motif s'en joignait encore un autre non moins grave : elle ne voulait pas permettre que les chrétiens, citoyens libres du royaume de Jésus-Christ, devinssent les serviteurs des Juifs, race déshéritée et vouée à la servitude (p. 310, note 5).

Il était surtout nécessaire de s'opposer à ce que des femmes chrétiennes fussent nourrices d'enfants juifs (5); indépendamment des dangers auxquels les tendres sollicitudes et les sentiments en quelque sorte maternels de la nourrice pour l'enfant qu'elle a allaité (6) auraient exposé leur foi, cette situation pouvait, par elle-même, donner aux Juifs l'oc-

(1) *Fermosini*, ad Cap. *In nonnullis*, X, h. t., q. 1, n. 7, p. 57, n. 13 sqq., p. 51. — *Thom. a Jesu*, Thes. sap. div., lib. IV, dub. 6, p. 219.

(2) *Bened. XIV*, *P.*, Const. *Quod provinciale*, ann. 1754 (Bullar. Bened. XIV, tom. IV, p. 221). — De Synod. diœc., lib. XIII, c. 20, n. 8 et 9.

(3) Cap. *Ad hæc*, 8 (Ne Judæorum servitio se assidue pro aliqua mercede exponant). — Cap. *Etsi Judæos*, 13, X, de Judæis. — *Pirhing*, Jus canon., h. t., § 1, n. 6, p. 101.

(4) Can. *Nullus*, 13, cit. : Nullus — cum eis habitet. — *Schmalzgrueber*, Jus canon., h. t., n. 24, p. 115. Il est permis d'avoir un serviteur juif, à la condition qu'il ne cohabite pas. — *Reiffenstuel*, Jus canon., h. t., n. 14, p. 125.

(5) Cap. *Ad hæc*. — Cap. *Etsi Judæos*, cit.

(6) *Berardi*, Comment. ad Jus eccles. univ., tom. IV, p. 51.

casion de commettre toutes sortes de pratiques abominables.

C'est ainsi, par exemple, qu'à l'époque des fêtes de Pâques, partant de cette erreur grossière, que le pain eucharistique s'assimilait matériellement au corps des communiants, les Juifs obligeaient les nourrices de leurs enfants, qui avaient reçu la communion pascale, à jeter, pendant plusieurs jours, leur lait dans des lieux immondes (1). Cette défense est absolue, les nourrices chrétiennes ne peuvent, en aucun cas, donner leurs soins à des enfants juifs, ni dans la maison paternelle, ni ailleurs, le danger étant partout le même à cause des relations inévitables de la nourrice avec la famille de son nourrisson (2).

Il est également interdit aux sages-femmes chrétiennes d'assister les juives dans leurs couches (note 5), et aux médecins chrétiens de donner aux Juifs les secours de leur art hors le cas d'une extrême nécessité (3).

Pour éviter que des rapports trop intimes ne s'établissent entre les chrétiens et les juifs, il est interdit aux premiers de prendre ceux-ci pour instituteurs (4) ou pour médecins (5); la raison de cette dernière prohibition, c'est que l'un des devoirs les plus sacrés du médecin est d'exhorter le malade à recevoir les sacrements (6), et comment un juif remplirait-il ce devoir! Les chrétiens ne doivent pas non plus se servir de médicaments préparés par les Juifs (7), seulement ils peuvent acheter d'eux la matière brute pour les préparer eux-mêmes.

Il est encore défendu à un chrétien d'inviter un juif à sa

(1) Cap. *Etsi Judæos*, cit.

(2) *Giraldi*, Expositio jur. pontif., p. 605. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 25 et 27, p. 116.

(3) *Nicollis*, Praxis canon. Tit. de Judæis, tom. I, p. 754.

(4) *Id.*, *ibid.*, tom. I, p. 755.

(5) Can. *Nullus*, cit. — *Berardi*, a. a. O., p. 55. — *Fermosini*, ad text. cap. fin., h. t., q. 1, n. 4-6, p. 100.

(6) Cap. *Cum infirmitas*, 13, X, de Pœnit. (V, 38).

(7) *Paul. IV*, Const. *Cum nimis*, § 10.

table (1), et d'accepter une invitation de sa part (2); il n'est qu'un seul cas où il lui soit permis de s'asseoir à la même table qu'un Israélite, c'est lorsqu'il se rencontre fortuitement avec lui dans une hôtellerie (3); il en est de même pour le bain (4); un chrétien ne doit jamais se baigner avec un juif (5) à moins que le hasard ne l'ait conduit involontairement dans le même établissement que lui. Ce n'est pas arbitrairement et pour des motifs de proscription personnelle, que l'Église a condamné si sévèrement la commensalité entre Juifs et chrétiens. Qui ne sait combien les plaisirs de la table, si féconds en eux-mêmes en séductions vives et entraînantes (6), établissent entre les convives une familiarité étroite! Chez les Romains, l'esclave qui s'asseyait à la table de son maître était, par cela seul, considéré comme libre (7).

A cette considération il s'en joint encore une autre : d'après la loi de Moïse, il est certains mets dont l'usage est interdit aux Israélites; or convient-il que des chrétiens aillent s'asseoir à une table où, tandis qu'ils useront sans scrupule des mets dont il est permis aux Juifs de se nourrir, ceux-ci rejetteront comme impurs les aliments autorisés par la loi chrétienne (8)? Ne serait-ce point là une chose indigne, et même sacrilége (9)!

C'est pourquoi il est défendu aux chrétiens laïques, sous peine d'excommunication, et aux clercs, sous peine de déposition (10), de manger des mets préparés par les Juifs, sauf le

(1) Glossa ad Cap. *Nullus*, cit.

(2) Can. *Omnes*, 14, c. 28, q. 1 (*Conc. Agath.*, ann. 506, can. 40). — Const. *Cum nimis*, § 7.

(3) Infra, note 5.

(4) Can. *Nullus*, cit.

(5) *Schmalzgrueber*, Jus canon., h. t., n. 21 et 23, p. 114.

(6) Can. *Unusquisque*, c. 22, q. 4. — Glossa *Judæorum*, in Can. *Omnes*, cit.

(7) *Berardi*, a. a. O., p. 51.

(8) I *Tim.* IV, 3.

(9) Can. *Omnes*, cit. — *Nicollis*, a. a. O.

(10) Can. *Sicut*, 8, c. 32, q. 4.

cas où ils n'auraient que ce moyen d'échapper à la mort (1); dans ce cas, les chrétiens peuvent faire usage de toutes sortes d'aliments, et même des viandes offertes par les païens sur les autels de leurs dieux (2). Il est également permis aux missionnaires de manger ce qui leur est servi par les idolâtres, en observant toutefois le précepte de l'abstinence (3).

Si l'Église s'est montrée si sévère à l'égard d'un des actes les plus vulgaires de la vie, à cause de la simple relation qui existe entre cet acte et la religion, elle devait l'être encore davantage pour tout ce qui y touche immédiatement. Elle a donc formellement interdit aux chrétiens, alors même qu'ils y seraient conduits par le désir d'enseigner aux Juifs les vérités du christianisme (4), la fréquentation des synagogues (5) et toute participation aux solennités judaïques, parmi lesquelles il faut compter les noces et les funérailles (6).

Du reste, elle laisse une entière liberté aux transactions civiles et commerciales ; on peut faire avec les Juifs des contrats légitimes ; mais il n'est pas permis de former avec eux des sociétés d'aucune sorte, à cause des rapports intimes qui s'établissent nécessairement entre les associés (7), et parce que ce pourrait être là une occasion pour les chrétiens de s'engager dans des trafics usuraires (8).

Les lois de l'Église renferment encore quelques dispositions en matière de négoce, qui trouvent ici naturellement leur place ; elles se rapportent néanmoins principalement au commerce, souvent criminel, qu'un grand nombre de chrétiens ne rougissaient pas de faire avec les Sarrasins.

(1) Can. *Presbyteros*, § *Qui autem*, 2, d. 50. — Glossa *Fame* ad Can. *Sicut* (note 31). — *Fermosini*, ad Cap. *Ad hæc*, 8, h. t., q. 1, n. 5, p. 36. — *Thom. a Jesu*, a. a. O., lib. IV, dub. 5, p. 218.

(2) On suppose que ces viandes ne sont pas offertes aux chrétiens en signe d'apostasie ni en haine de la religion. (*Note du traducteur.*)

(3) Cap. *Quam sit laudabile*, 10, X, h. t.

(4) Can. *Infideles*, 17, c. 23, q. 4. — Can. *Ad mensam*, 24, c. 11, q. 3.

(5) *Reiffenstuel*, Jus canon., h. t., n. 19, p. 126.

(6) *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 10, p. 112.

(7) L. *Ut sit*, 31, *D*. pro socio (XVII, 2) affectio societatis. — L. *Verum est*, pr. 63, eod. : Jus quodammodo fraternitatis.

(8) *Berardi*, a. a. O., p. 53.

Au temps des croisades et, plus tard, pendant les guerres contre les Maures et les Turcs (1), des négociants chrétiens, cédant à une cupidité effrénée (2) qui les rendait encore plus dignes de mépris et de châtiment que les Sarrasins eux-mêmes, avaient poussé l'oubli de leur Dieu et de leur patrie jusqu'à fournir des armes aux ennemis de Jésus-Christ. Ce crime odieux indigna le cœur de l'Église, et, dans une série de décrétales (3), ainsi que dans la bulle *Cœnæ* (4), elle défendit, sous peine d'excommunication, et sous la menace de la colère divine (5), à tous les chrétiens, de rendre ou de livrer des munitions de guerre aux Sarrasins, soit en temps de paix, soit en temps de guerre (6). Cette excommunication est encourue *ipso facto*, et un décret postérieur en réserve expressément l'absolution au saint-siége (7) ; de plus, le chrétien impie et traître (8), qui en est frappé, ne peut être absous, même à l'article de la mort, qu'à la condition de consacrer à la Terre sainte l'équivalent de ce qu'il a fourni aux infidèles (9). Or, par matériel de guerre, on entend ici, non-seulement des armes offensives ou défensives (10), mais généralement tout métal brut ou ouvragé, bois de marine (11),

(1) *Navarrus*, Relectio. — Cap. *Ita quorundam*, notab. 4 (Opera, tom. II, p. 215).

(2) Cap. *Ita quorundam*, 6, X, de Judæis (V, 6). Sæva cupiditas. Superiores in malitia.

(3) Cap. *Ita quorundam*, cit. — Cap. *Quod olim*, 12. — Cap. *Ad liberandam*, 17, X, eod. — Cap. un. eod. Extrav. Joann. XXII.

(4) *Urban. V, P.*, Const. *Apostolatus*, 3, ann. 1363 (Bullar. Roman., tom. III, p. II, p. 325), § 2. — *Jul. II, P.*, Const. *Consueverunt*, 30 (tom. III, p. III, p. 319). — *Paul. III, P.*, Const. *Consueverunt*, 10 (tom. IV, p. I, p. 140). — *Gregor. XIII, P.*, Const. *Consueverunt*, 147 (tom. IV, p. IV, p. 27). — *Paul. V, P.*, Const. *Pastoralis*, 151, ann. 1601 (tom. V, p. III, p. 393). — *Urban. VIII, P.*, Const. *Pastoralis*, 219, ann. 1627, § 7 (tom. VI, p. I, p. 38).

(5) Verum etiam iram Dei viventis incurrant. — Cap. *Quod olim*, 12.

(6) *Fermosini*, ad Cap. *Ita quorundam*, q. 1, n. 1 et 2, p. 27. — *Reiffenstuel*, a. a. O., n. 31, p. 126.

(7) Glossa *Excommunicationis*, Cap. un. de Judæis, Extrav. Joann. XXII, *Cœna Domini*.

(8) L. *Nemo*, 12, *Cod*. Quæ res exportari (IV, 41).

(9) Cap. *Ad liberandam*, cit. i. f.

(10) *Fermosini*, a. a. O., n. 21, p. 29.

(11) *Navarrus*, a. a. O., notab. 7, p. 224.

chanvre et cordages et jusqu'aux denrées alimentaires (1).

Une seule exception fut faite, plus tard, en faveur des Albanais, nation extrêmement pauvre; ils furent autorisés, en considération de ce qu'ils n'avaient pas d'autres moyens d'existence, à fournir aux Turcs, en temps de paix seulement, de la poudre, du plomb, des cordes et autres matériaux, à l'exception des canons, des mortiers, des boulets, etc. (2).

Pour imprimer plus d'ignominie au crime de ceux que la défense de l'Église n'avait pu arrêter dans leur coupable trafic, et qui avaient, en conséquence, encouru l'excommunication, il était ordonné de lire publiquement leurs noms dans les églises des grandes villes maritimes tous les dimanches et jours de fête (3).

Cette censure s'étendait d'ailleurs à tous ceux qui aidaient les Sarrasins soit de leurs conseils, soit de leurs actes (4), qui, pendant la guerre, ou dans le cours d'une trêve, trafiquaient avec eux (5), ou qui servaient dans leurs flottes comme capitaines de vaisseau (6); ces derniers devaient appartenir, à titre d'esclaves, à ceux qui les avaient faits prisonniers, à moins qu'ils n'eussent été contraints par les Turcs à servir sur leurs galères (7).

Pour enlever aux chrétiens jusqu'aux prétextes les plus spécieux d'avoir avec les Turcs infidèles aucune des relations condamnées par la loi, quiconque se disposait à aller en Orient avec l'intention hautement avouée d'y racheter des captifs, devait, avant son départ, pour avoir l'assentiment

(1) *Gregor. XIII, P.*, Const. *Volentes*, ann. 1587 (Bullar. Rom., tom. IV, p. IV, p. 294). — *Urban. VIII, P.*, Const. *Superni*, ann. 1624. — *Fermosini*, ad Cap. *Quod olim*, q. 1, n. 5, p. 48.

(2) *Bened. XIV*, de Synod. diœc., lib. XIII, c. 20, n. 7.

(3) Cap. *Ita quorundam*, cit. i. f.

(4) Cap. *Quod olim*, cit. : Nec quocunque alio modo aut ingenio — consilia vel alia auxilia transmittatis. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 47, p. 121.

(5) Cap. *Significavit*, 11, X, h. t. — *Bened. XIV*, a. a. O., n. 4.

(6) Cap. *Ita quorundam*, cit. — Cap. *Ad liberandam*, cit.

(7) *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 47, p. 120. — *Fermosini*, a. a. O., n. 4, p. 33. — *Thesaurus*, de Pœn. eccles., s. v. *Arma*, c. 8, p. 100. — *Bened. XIV*, a. a. O., n. 6.

de l'Église, confirmer par serment devant son évêque la vérité de sa déclaration (1).

Clément V appliqua toutes ces dispositions à l'égard des Maures d'Espagne (2), et quoique, aux termes des Décrétales, elles ne s'étendissent pas au delà (3), la bulle *Cœnæ* les a érigées en règle générale vis-à-vis de tous les ennemis de l'Église (4).

III. POSITION DE L'ÉGLISE VIS-A-VIS DE TOUS CEUX QUI ONT REÇU LE BAPTÊME.

§ CI.

a. Vis-à-vis des chrétiens en général.

L'Église impose à l'humanité en général l'obligation de ne pas se soustraire aux grâces que Dieu dispense par son organe, et de suivre docilement la règle de vie qu'elle lui trace, comme institutrice universelle de la grande famille humaine ; mais cette obligation, elle l'adresse plus spécialement encore à ceux qui ont déjà répondu à son appel et sont entrés dans son sein par le sacrement de la régénération. Le soleil divin, le Christ, répand bien ses rayons hors de la sphère de l'Église, et attire à lui tous ceux dont le cœur s'embrase sous l'action de ce foyer sacré ; mais il ne resplendit de tout son éclat, il ne verse ses plus radieuses clartés que sur la terre sanctifiée par le sacrifice du salut, dans l'Église. En vertu des pouvoirs illimités qui lui ont été donnés, l'Église peut, il est vrai, étendre sa puissance sur les âmes qui gémissent encore, hors des frontières de son royaume (§ 97), dans les ténèbres de l'erreur ; mais sa parole n'a pas sur elles la même autorité que sur les âmes de ceux qui sont

(1) Cap. *Significavit*, cit.
(2) Cap. *un.*, de Jud. in Clem. (V, 2).
(3) *Pirhing*, Jus canon., h. t., § 4, n. 34.
(4) *Giraldi*, Expos. jur. pontif., p. 615. — L. *Nemo*, cit.

entrés dans son sein par la porte du baptême, et ont ainsi ét marqués du signe ineffaçable de membres du royaume d Jésus-Christ. En recevant le sacrement régénérateur, ceux-c ont prêté le serment de sujets, ils ont juré *fidélité et hom mage* (1), c'est-à-dire, juré fidélité personnelle à la foi chré tienne, et fait hommage d'un zèle actif dans le service d Dieu, dans la fructification du talent qui leur a été confié. A raison des promesses baptismales, ils portent le nom d *Christiani*, hommes du Christ, et, revêtus de la livrée de leu seigneur, ils marchent au combat sous sa bannière, l'éten dard de la croix, pour conquérir le céleste royaume.

Ainsi, les chrétiens ne sont pas seulement obligés à garde une foi inviolable à la parole du divin Sauveur, mais leu foi doit être agissante, et se manifester par les œuvres qu le Christ doit un jour récompenser magnifiquement (2). C'est par ces œuvres, réglées sur cette parole, que la fo s'exprime, et que la fidélité du cœur prend une forme sen sible; or, comme c'est à l'Église que le Christ a confié le trésor de sa parole divine, c'est surtout par leur obéissance envers l'Église que les chrétiens manifestent la sincérité de leur foi. Nul n'est excepté de cette obéissance : tous les hommes ont été soumis à l'autorité enseignante de l'Église, pour être élevés par elle dans l'amour de la vérité et la pratique des vertus, et par elle conduits au séjour des éternelles félicités ; l'Église est donc une puissance qui ne connaît d'autres bornes que celles de l'humanité elle-même, et à qui Dieu a donné l'empire du monde spirituel, sans exception et sans réserve (3).

L'homme, par sa désobéissance, s'était mis dans l'impossibilité d'atteindre sa destination suprême, c'est-à-dire la glorification de Dieu (§ 91); Jésus-Christ est venu le réhabiliter et lui rouvrir la voie; mais cette voie, c'est en-

(1) Deutsches Privatrecht, vol. II, § 194, p. 348 sqq.

(2) Cap. *Firmiter*, 1, X, de Summa trin. et fide cath. : — Redditurus singulis secundum opera sua. — Cap. *Cum ex eo*, 14, X, de Pœnit. (V, 38).

(3) *Bernard.*, de Consid. II, 8 (§ 16, note 11).

core l'obéissance. La révolte de la raison humaine contre la parole divine, l'incrédulité ou le doute à l'égard des vérités sublimes proclamées par l'Église (1) et même d'une seule d'entre elles, rejettent de nouveau les hommes et les peuples dans cette voie de perdition où les chefs du genre humain s'étaient jetés volontairement, pour leur perte et celle de leurs descendants, en refusant, eux aussi, de croire à la parole simple et claire qui leur avait été annoncée, et en lui préférant une interprétation erronée, mais qui flattait davantage les inclinations perverses de leurs cœurs. L'homme doit donc en tout et partout subordonner sa raison au don sublime de la foi, divine émanation de la vérité éternelle. Foi et raison : ce sont là deux grandes choses qui découlent de la même source, et qui doivent se prêter un mutuel appui; la raison, en établissant les preuves incontestables sur lesquelles repose l'autorité de la foi, en la protégeant, en la défendant contre les attaques de l'incrédulité ou de l'erreur; la foi, en affranchissant la raison de ses propres entraves, en l'éclairant, l'affermissant et la perfectionnant par la connaissance des choses divines (2). Il ne suffit donc point que l'homme ne se mette pas en hostilité ouverte avec l'Église, en rejetant son autorité, ni qu'il se montre indifférent à l'égard de la vérité divine; cette Église, il doit la servir avec un dévouement sans bornes; cette vérité, il doit la proclamer bien haut, la défendre contre toutes les attaques, et propager son règne dans la sphère où Dieu et sa vocation l'ont placé; il faut qu'à son amour ardent, qu'à son zèle infatigable pour la foi chrétienne, on reconnaisse un membre vivant du corps de Jésus-Christ. Son union avec la vérité doit être si intime, sa fidélité envers la foi si constante, qu'il se forme entre son âme et Dieu une alliance semblable à celle de l'Église avec Jésus-Christ, son divin époux.

Si par la foi de l'Église, dont ils sont les membres vivants,

(1) Cap. *Dubius*, X, de Hæret. (V, 7). — Infra § 102, p. 442.
(2) *Pii IX, P.*, Encyclica, 10 nov. 1846.

les hommes contractent avec Dieu une union si étroite, ils doivent aussi être unis entre eux dans l'amour de Jésus-Christ, par le lien de la charité, et animés tous de la même espérance de régner un jour avec leur divin Maître. Aussi, rien de plus monstrueux, rien de plus digne de la colère céleste que le péché, œuvre essentiellement en désaccord avec la véritable foi; tout péché, brisant les liens spirituels qui unissent l'âme avec Dieu et avec les hommes qui lui sont unis, marque cette âme d'un sceau de réprobation qui ne peut être effacé que par une réconciliation sincère avec Dieu et avec l'Église; mais quel n'est pas l'outrage dont se rendent coupables envers Jésus-Christ ceux qui rejettent directement la foi de l'Église, ou qui ne l'admettent que dans la mesure du choix qu'il leur a plu de faire, ou enfin qui rompent le lien de l'unité de l'Église, en s'affranchissant de l'autorité des chefs légitimement institués dans son sein par la puissance divine!

C'est ici le lieu de parler des trois grands crimes qui attentent tout spécialement au corps même de l'Église : l'apostasie, l'hérésie et le schisme. Toutefois, nous ne devons maintenant les envisager que sous un seul point de vue, qu'il importe de bien préciser, celui de la position de l'Église vis-à-vis des chrétiens, en général, qui ont fait divorce avec elle. Il ne s'agit point en ce moment de développer les pénalités plus ou moins sévères dont l'Église a frappé, à diverses époques, ces révoltes de l'homme contre des institutions d'origine surhumaine, mais d'en déterminer la nature et l'idée essentielle, et d'exposer en même temps les prescriptions de l'Église relativement aux rapports de ceux de ses membres qui lui sont demeurés fidèles avec ceux qui ont répudié sa foi. Nous devons encore, sous un autre rapport, tracer nettement et catégoriquement la limite dans laquelle nous avons à traiter ce sujet : le terrain sur lequel nous nous plaçons actuellement, est purement spirituel; il faut donc faire entièrement abstraction de la position historique des diverses confessions chrétiennes vis-à-vis de l'Église catholique. Selon qu'on les considère de l'un ou de l'autre de ces points de vue,

les choses se présentent sous un aspect tout différent : tandis que, sur le terrain de la doctrine pure, l'Église romaine apparaît comme la seule légitime, imposant de droit à tous les chrétiens une seule et même foi et ne tolérant aucun autre symbole que celui de ses docteurs et de ses conciles ; dans le domaine des faits, on voit, à côté de cette Église, des confessions de noms divers, jouissant politiquement des mêmes droits qu'elle, des contrats qui doivent être considérés comme sacrés, et des lois émanées de la puissance temporelle qui n'accordent de tolérance au catholicisme qu'à charge de réciprocité. Cette tolérance toute politique de l'Église à l'égard du schisme et de l'hérésie, qui forme en quelque sorte le droit religieux des États chrétiens, n'est pas applicable à l'apostasie. Et la raison en est simple : lorsque des peuples anciens ont ainsi renié leur foi, dès la génération suivante, ces peuples apostats se trouvent, par l'absence du baptême, hors de la juridiction de l'Église ; ce n'est plus alors avec des chrétiens que l'on a affaire, mais avec des païens. Du reste, au sujet de l'apostasie, qui consiste dans la répudiation complète, absolue de la foi chrétienne, dans la profession du judaïsme ou du paganisme, nous n'avons à faire ici qu'une seule observation : c'est qu'au point de vue spirituel, elle constitue le crime de lèse-majesté divine (1). Maudit est l'homme, dit Innocent III, empruntant le langage des saintes lettres, qui va dans deux voies (2), et qui revêt une robe tissue de lin et de laine (3) ; mieux vaudrait pour lui n'avoir jamais connu la voie du Seigneur, que de l'avoir quittée après y être entré (4) ! Aussi, l'Église peut-elle employer la contrainte pour ramener dans son sein les chrétiens apostats, et elle ne doit les traiter avec mansuétude que dans le cas où ils ont été forcés par les infidèles au renoncement de

(1) L. *Si quis*, 1 sqq. *Cod.* de Apostat. (I, 7). — *Berardi*, Comment. ad jus eccles. univ., tom. IV, p. 63.

(2) *Eccles.* III, 28.

(3) *Levit.* XIX, 19. — *Deuter.* XXII, 11.

(4) Cap. *Quidam*, 4, X, de Apost. (V, 9).

leur foi (1). Il peut arriver, en effet, la faiblesse de l'homme est si grande! que, sous l'étreinte de la torture, on nie de bouche ce qu'on adore dans le fond du cœur. Cette différence à faire entre l'apostasie orale et celle qui est librement et spontanément consentie, saint Ambroise l'établit d'une manière formelle contre les novatiens (2), qui prétendaient que dans tous les cas l'apostasie était irrémissible. Bien loin de penser ainsi, l'Église tend les bras, ouvre son sein à tout apostat (3), ouvre son cœur au repentir, accepte la satisfaction qu'elle exige de lui, et consent à expier ainsi le crime de lèse-majesté divine, dont il s'est rendu coupable.

§ CII.

6. *Position de l'Église vis-à-vis des hérétiques et des schismatiques.*

L'apostasie est la répudiation absolue de la foi chrétienne; l'hérésie, au contraire (4), consiste à porter l'éclectisme (5) parmi les dogmes de l'Église, qui tous ont le même droit à la croyance des hommes, à limiter sa foi aux points doctrinaux de son choix personnel, vérités mutilées auxquelles d'ordinaire viennent bientôt s'associer des propositions complétement erronées (6). Dans le sens large du mot, on nomme généralement *hæretici* tous ceux qui n'admettent qu'une partie des dogmes de l'Église; mais il faut faire à cet égard

(1) Can. *Presbyteros*, 32, d. 50 (*Conc. Ancyr.*, c. 1, ann. 314).

(2) Can. *Potest*, 52, d. 1, de Pœnit. — Can. *Scenicis*, 96, d. 2, de Cons. (*Conc. Carth.* III, ann. 317, c. 35.)

(3) Cap. *Super eo*, 4, de Hæret. in 6to.

(4) *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *Sicut ait*, 8, n. 5, p. 182.

(5) Can. *Hæresis*, 27, c. 24, q. 3 : Hæresis græce ab electione dicitur, quod scilicet unusquisque sibi eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. — *Isid.* Sentent. I, c. 16 : Qui sunt hæretici, nisi qui, relicta Dei Ecclesia, privatas elegerunt societates?

(6) Can. *Inter hæresim*, 26, c. 24, q. 3 : Perversum dogma. — Can. *Hæreticus*, 28, ibid. : Qui falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur. — Can. *Dixit Apostolus*, 29, ibid. : Falsa et perversa sententia. — Can. *Qui in Ecclesia*, 31, ibid. : Pestifera et mortifera dogmata.

une distinction essentielle ; car il est très-important de discerner l'hérésie de ce qui n'est simplement qu'une erreur (1). On peut, involontairement, ou par simplicité, ou par ignorance, ou par suite d'une instruction mal dirigée, tomber dans l'erreur à l'égard de tel ou tel article de la doctrine de l'Église ; ce genre d'erreur, provenant d'une aberration de l'intelligence, s'appelle bien aussi *hæresis materialis* (2) ; mais ce n'est point là la véritable hérésie, *hæresis formalis ;* celle-ci a son siége dans la volonté (3) ; c'est l'erreur accompagnée d'un refus obstiné de revenir à la vérité (4).

Ainsi quiconque, professant une doctrine fausse, apprend que l'Église enseigne une croyance contraire, et se soumet aussitôt à son enseignement, celui-là s'est bien trouvé dans l'erreur, mais il n'est point tombé dans l'hérésie (5).

Mais celui qui, instruit de ce que l'Église a décidé touchant tel ou tel point de doctrine, préfère, par pur orgueil, suivre ses propres inspirations, plutôt qu'adopter humblement et docilement le jugement de l'Église (6), devient, par cette opiniâtreté, signe caractéristique de l'hérésie (7), hérétique dans le sens propre du mot. Pour être hérétique, il n'est donc pas nécessaire de devenir soi-même, comme hérésiarque, le fondateur d'une nouvelle secte, ou d'entrer volontairement et de propos délibéré dans une secte condamnée par l'Église ; il suffit, même dans le sein de l'Église catholique, de s'écarter sur un point de dogme de la doctrine en-

(1) *Reiffenstuel*, Jus canon., lib. V, tit. 7, § 1, n. 8, p. 130.

(2) *Schmalzgrueber*, Jus canon., h. t., § 1, n. 12, p. 125.

(3) *Id., ibid.*, n. 1, p. 123.

(4) *Thom. Aquin.*, Summa, II, 2, q. 11, art. 1. On définit l'hérésie : *Error pertinax in catholico contra fidem catholicam.* — *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *Dubius*, 1, h. t., n. 6, p. 166.

(5) Can. *Dixit Apostolus*, cit. : Nulla pertinaci animositate defendere. — Cap. *Damnamus*, 2, § *In nullo tamen*, X, de Summa trin. (I, 1) ; Glossa *Paratus*. — *Fagnani*, Comment. ad Cap. *Damnamus*, cit. n. 25, p. 130.

(6) Can. *Quid autem*, 30, C. 24, q. 3 : Qui non ad propheticas voces, non ad apostolicas literas, nec ad evangelicas auctoritates, sed ad semetipsos recurrunt.

(7) Can. *Qui in Ecclesia*, 31, ibid. — Cap. un. de Summa trin. in Clem. (I, 1).

seignée par cette Église, ou d'entendre un passage de la sainte Écriture, autrement qu'elle l'a expliqué avec le secours des lumières de l'Esprit saint (1). Telle est, en effet, la gravité de l'hérésie, que le défaut de foi sur une seule des vérités qui composent le symbole catholique, renverse le fondement même de la foi (2), à tel point que celui qui prévarique sur un dogme pèche par là même contre tout l'enseignement de l'Église (3).

Ainsi, n'est pas seulement hérétique celui qui rejette une proposition définie par l'Église, mais celui-là aussi, qui, en présence de cette définition, persiste à soutenir que la question est douteuse (4). Aussi l'Église exige-t-elle, avec l'apôtre saint Jacques (5), que l'homme n'hésite jamais lorsqu'il lui est ordonné de croire, et avec saint Athanase, qu'il croie fidèlement et fermement, s'il veut être sauvé (6). Ce précepte, on le trouve reproduit à toutes les pages des codes ecclésiastiques, et le livre qui renferme le recueil complet des lois régulatrices de l'éducation du peuple chrétien, la collection des Décrétales de Grégoire IX, commence par ces paroles : *Firmiter credimus et simpliciter confitemur* (7), caractérisant ainsi les conditions essentielles de la foi, la fermeté et la simplicité, qui excluent toute interprétation ambiguë et toute subtilité sophistique (8). Cela suppose une connaissance suffisante de la croyance catholique ; mais Dieu n'exige pas l'impossible ; ceux-là donc, qui par le fait de leur naissance, se trouvent hors d'état de connaître par eux-mêmes la véritable doctrine de l'Église, ou à qui, dès le berceau, un

(1) Can. *Hæresis*, cit.

(2) *Petra*, Comment. ad Constit. X. Pontif. Const., tom. IV, p. 3, n. 14.

(3) L. *Omnes*, 2, *Cod*. h. t. : Hæreticorum autem vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus succumbere debent, qui vel levi argumento a judicio catholicæ religionis vel tramite detenti fuerint deviare.

(4) *Thom. Aquin*. II, 2, q. 10, art. 5, q. 11, art. 5.

(5) *Jacob*. I, 6 : In fide nihil hæsitans.

(6) *Symb. Athanas*. : Nisi fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

(7) Cap. *Firmiter*, 1, X, de Summa trin. et fide cath. (I, 1).

(8) Can. *Transferunt*, 33, § *De hæreticis*, c. 24, q. 3.

faux enseignement a présenté l'Église comme engagée dans les voies de l'erreur, ne sont point, dans le vrai sens du mot, des hérétiques (1), tant que leur erreur n'a son fondement que dans une intelligence aberrée, et s'ils rentrent un jour dans le sein de l'Église, il ne saurait être question de leur appliquer aucune peine. Mais ils deviennent responsables, dès l'instant où la vérité catholique se montrant à eux dans son éclatante pureté, et la parole de l'Église se révélant à leur esprit, ils ferment obstinément les yeux à la lumière; car il n'est pas permis de nier que l'Esprit saint leur donne assez de grâces pour leur faire au moins concevoir des doutes sur la vérité de la religion qu'ils professent, et qu'il les presse intérieurement de s'adresser, pour éclaircir ces doutes, à la source de toute vérité, à l'Église (2).

L'Église, toujours miséricordieuse et patiente, n'a jamais cessé de prier pour ceux de ses membres qui sont séparés de sa communion, et à l'égard desquels, en vertu de sa juridiction sur les hérétiques, ses sujets par le baptême, elle est en droit d'employer la contrainte (3). Mais les circonstances actuelles ne lui permettent plus d'avoir recours à des moyens de coercition matérielle, et les seules armes dont elle puisse faire usage, c'est la prière et l'enseignement. Et qu'on ne l'accuse pas d'intolérance, dans le sens excessif que la philosophie moderne a donné à ce mot; l'Église peut tolérer les païens, parce qu'ils errent par ignorance; elle peut tolérer les Juifs, parce qu'ils rendent témoignage à la vérité; mais elle ne peut, sans faillir à sa mission, sans s'abdiquer elle-même, tolérer l'hérésie, parce qu'elle ébranle directement le fondement de la foi, parce qu'elle sape l'œuvre du Christ elle-

(1) Can. *Dixit Apostolus*, cit. : Sed qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, præsertim quam non audacia suæ præsumtionis pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt; quærunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, quum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi. — *Reiffenstuel*, a. a. O., n. 13, p. 130.

(2) *Reiffenstuel*, a. a. O., n. 14, p. 131.

(3) Can. *Displicet*, 38, c. 23, q. 4 (*Augustin.*).

même dans sa base! La synagogue marche en avant de l'Église, comme une messagère officieuse, portant les saintes Écritures (§ 97); l'hérésie s'élève comme une maîtresse altière au-dessus de l'Église, la défigure de la tête aux pieds (1), s'établit juge de ses décisions, et prétend, en fermant en quelque sorte la bouche à Jésus-Christ, être le seul interprète infaillible de l'Écriture. Elle a toujours, il est vrai, la parole de Dieu à la main; mais elle s'en sert comme d'un instrument, dont chacun tire, à son gré, les sons dont il a besoin...

L'Église pardonne à l'erreur, mais elle ne peut abdiquer devant une volonté pervertie qui se complaît dans l'erreur; elle doit, au contraire, la combattre sans trêve ni merci, détruire son règne, renverser sa tyrannie! Gardienne et interprète de la vérité, elle ne peut pactiser avec l'esprit de mensonge, l'élever sur son trône et partager avec lui la souveraineté! Car l'hérésie, prise dans sa véritable signification, est un crime affreux; les païens blasphémaient Dieu, mais ils ne le connaissaient pas; l'hérésie déchire sciemment la vérité (2)! Les Juifs ont crucifié le corps réel de Jésus-Christ (3), l'hérésie crucifie son corps mystique, l'Église (4)! et l'on voudrait que l'Église tolérât l'hérésie! Les chrétiens peuvent facilement se soustraire aux embûches du paganisme et du judaïsme; mais combien qui n'ont pas su résister aux séductions de l'hérésie, et qui ont été séparés par elle de celui auquel ils s'étaient unis à jamais par les vœux du baptême (5)!

Ces considérations justifient pleinement l'intolérance absolue que l'Église a manifestée dans toutes ses lois, et spécialement dans la bulle *Cœnæ* (§ 100) (6), contre l'hérésie. On y

(1) *Jerem.* II, 16. — *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 104 et 105, p. 208.

(2) *Chrysost.* Homil. in *Ev. Matth.* XII.

(3) *Ambrosius*, de Fide, lib. III, c. 5, n. 38 (edit. Par., 1845, tom. II, p. I, col. 597).

(4) *Reiffenstuel*, a. a. O., § 4, n. 142, p. 151. — *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *Ad abolendam*, n. 10, p. 189. — Infra note 29.

(5) Can. *Si quis*, 52, c. 1, d. 1 (*Conc. Nic.*, c. 19). — Can. *De Arianis*, 109, ibid. (*Conc. Arel.* 1, ann. 314, c. 8.)

(6) Cap. *Ad abolendam*, 9, § *Statuimus*. — Cap. *Excommunicamus*, 13, § *Moneantur*, 3, X, h. t.

trouve l'explication des termes sévères et durs dont elle se sert toutes les fois qu'elle parle de ce crime (1), des peines rigoureuses dont elle frappe les hérétiques (2), de leur tradition au bras séculier (3), et de l'invitation qu'elle adresse aux princes temporels de procéder par la force de la loi et des armes à l'extirpation des hérésies (4). En lançant contre les hérétiques toutes les foudres de l'excommunication, elle ne fait que confirmer, par une sentence légale, un fait proclamé d'avance par les hérétiques eux-mêmes ; c'est précisément parce qu'ils sont chrétiens, qu'il est urgent que l'Église les retranche de son corps, afin qu'ils ne soient pas compris au nombre de ses membres, et pour qu'elle ne se rende pas elle-même coupable de leur criminelle obstination.

On comprend sans peine, en présence de cette terrible responsabilité, que l'Église mette tout en œuvre pour préserver ses membres de la contagion des doctrines hérétiques. Aussi a-t-elle interdit, à l'exemple de l'apôtre (5), aux chrétiens purs et fidèles, d'avoir commerce avec ceux qui sont tombés dans quelque hérésie (6) ; toutefois, aux termes de la bulle de Martin V *Ad vitanda*, cette défense ne concerne que les hérétiques personnellement et nominativement excommuniés à cause de leur opiniâtreté (7). Dans le même but, l'Église prohibe rigoureusement la lecture des livres hérétiques (8), au

(1) Cap. *Excommunicamus*, cit., § *Moneantur*, 3, X, h. t. : Hæretica fœditas. — Cap. *Accusatus*, 8, eod. in 6to : Pestis hæretica. — Cap. *Ut officium*, 11, eod. in 6to. — Cap. *Multorum*, 1, § *Propter*, 1, eod. in Clem. : Labes hæretica. — Cap. *Ad nostrum*, 3, eod. in Clem. : Secta abominabilis. Secta detestabilis. Exsecrandi errores. — Cap. *Multorum* cit., § *Verum*, 4 : Contagiosa enormitas. — Supra § 96.

(2) *Reiffenstuel*, a. a. O., § 5, p. 160, § 6, p. 165. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., § 3, n. 89, p. 138. — *Berardi*, a. a. O., p. 67 sqq.

(3) Cap. *Ad abolendam*, 9, X, h. t. — *Gonzalez Tellez*, ad h. cap., n. 9, p. 187 sqq.

(4) Cap. *Vergentis*, 10. — Cap. *Excommunicamus*, 13, X, h. t.

(5) *Tit*. III, 10.

(6) Can. *Clericus*, 35 (Stat. eccl. antiq. 80-82). — Can. *Cum quibus*, 36, c. 24, q. 3. — Cap. *Sicut ait*, 8, X, h. t.

(7) *Reiffenstuel*, a. a. O., § 2, n. 22 sqq., p. 133.

(8) Cap. *Fraternitatis*, 4, X, h. t. — *Conc. Constant.*, sess. 8 (*Mansi*, Con-

nombre desquels elle compte ceux même dont l'auteur n'a péché que par ignorance (1), et les condamne à périr dans les flammes (2). Elle exige encore de ses membres, selon les temps et les circonstances, qu'ils lui donnent un gage formel de leur fidélité, par une profession de foi solennelle; et aux chrétiens égarés qui reviennent dans son giron, elle impose l'obligation d'une abjuration publique (3). Elle interdit en outre la prédication à tous ceux qui n'ont pas, à cet égard, une mission épiscopale (4), et défend aux laïques, en dehors des cas exceptionnels, les disputes sur les dogmes (5).

Quiconque, se plaçant au point de vue de l'Église, de l'Église unique fondée par Jésus-Christ, autorité infaillible, institution indispensablement nécessaire aux hommes, jugera impartialement les mesures que cette Église a cru devoir prendre contre un principe hostile à sa propre existence et au salut du troupeau confié à sa sollicitude, ne pourra raisonnablement les accuser de dureté; ce reproche retomberait sur Dieu, Dieu lui-même; Dieu, qui châtie si sévèrement l'apostasie des païens et l'aveuglement des Juifs, ne saurait permettre à l'erreur de s'élever sciemment et impunément contre la vérité et contre l'Église qui l'enseigne.

Néanmoins, Dieu permet que l'hérésie se produise (6), et qu'elle fasse des vides douloureux dans les rangs de l'Église (7),

cil., tom. XXVII, col. 630). — *Leon X, P.*, Const. *Inter sollicitudines*, 13, ann. (Bullar. Roman., tom. III, p. III, p. 409). — *Concil. Later.* V, sess. 10, dans *Catalani*, Conc. œc., tom. IV, p. 340. — *Concil. Trident.*, sess. 24. — *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *Præterea*, 4, h. t., n. 4, p. 172.

(1) Cap. *Damnamus*, 2, X, de Summa trin. (I, 1). — Cap. *Vas electionis*, 2, de Hæret. Extrav. comm.

(2) *Act. Apost.* XIX, 19. — L. *Decere*, 3, § *Sancimus*, 2, *Cod.* de Summa trin. (I, 1). — *Gonzalez Tellez*, a. a. O., n. 4, p. 172. — *Reiffenstuel*, a. a. O., n. 95, p. 141. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., § 2, n. 29, p. 129.

(3) *Berardi*, a. a. O., p. 67 sqq. — *Schmalzgrueber*, a. a. O., n. 68, p. 135.

(4) Can. *Mulier*, 29, d. 23. — Cap. *Cum ex injuncto*, 12. — Cap. *Excommunicamus*, 13, § *Quia vero*, 6, X, h. t. — *Gonzalez Tellez*, ad Cap. *Cum ex injuncto*, cit., n. 6, p. 205.

(5) Cap. *Quicunque*, 2, § *Inhibemus*, 1, h. t. in 6to.

(6) *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 164, p. 205.

(7) Can. *Ideo divina*, 40, c. 24, q. 3.

afin qu'avertis par le danger, les membres de la société chrétienne consultent leurs pasteurs sur les points à l'égard desquels ils n'ont point une doctrine suffisamment éclairée, et que, surmontant la langueur naturelle au cœur de l'homme, ils s'enflamment de plus en plus du désir de connaître et de posséder la parole divine; tel est le sens de ces paroles de l'apôtre (1) : *Il faut qu'il y ait des hérésies, afin qu'on reconnaisse ceux d'entre vous qui sont d'une vertu éprouvée.*

En annonçant aux chrétiens, représentés par ses disciples, qu'il viendrait au milieu d'eux de ces hommes qui *se séparent eux-mêmes* (2), le Sauveur les a suffisamment prémunis contre les séductions de l'hérésie. Ce caractère tout spécial imprime aux hérétiques un signe qui ne permet pas de les méconnaître; et puis, comment l'homme peut-il s'attacher au mensonge dont l'illusion s'évanouit comme le brouillard, aux premiers rayons du soleil (3)? Ce n'est que pendant la nuit que les loups sortent de leurs retraites (4)!

Le schisme a une affinité intime avec l'hérésie; est schismatique tout chrétien qui, sans avoir aucun doute sur la vérité de la foi catholique, et sans vouloir faire divorce avec elle, s'affranchit néanmoins de l'autorité des pasteurs légitimes de l'Église (5).

Dans le sens large du mot, on peut se rendre coupable de schisme vis-à-vis de son propre évêque (6), comme vis-à-vis du pape; mais généralement on ne donne le nom de *schisme* qu'à la scission d'un membre ou d'une fraction de l'Église

(1) I *Cor.* XI, 19.

(2) *Ep. Jud.* 17-19. — *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte, p. 272 et 275.

(3) *Cyprian.* Ep. 55 ad Cornelium.

(4) *Psalm.* CIII, 20. — *Bolgeni*, a. a. O., n. 107, p. 211.

(5) *Isid.* Orig. VIII, 3 : Schisma a scissura animorum nomen accepit, eodem etiam cultu eodemque ritu credit, ut ceteri, solo congregationis delectatur dissidio. — Can. *Schisma*, 34, c. 24, q. 1.

(6) Can. *Scire debes*, 7, c. 7, q. 1 (Cyprian. Ep. ad Florent., ann. 254). — Can. *Inter hæresim*, 26, c. 23, q. 4 (Hieron. ad Tit. III) : Schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separat.— Can. *Loquitur Dominus*, 18, c. 24, q. 1 (*Cyprian.* de Unit. Eccl.).

avec le centre de l'unité, avec le souverain pontife, bien que la révolte d'un catholique contre son évêque particulier, reconnu par le pape, implique toujours aussi une rupture complète avec toute l'Église. Et comment le schismatique, séparé de l'unité, branche morte tombée de l'arbre de vie, pourrait-il espérer se conserver après sa chute dans la pureté de la doctrine? Si l'hérésie conduit au schisme, le schisme ne mène pas moins fatalement à l'hérésie (1), parce qu'il ne peut justifier sa révolte qu'en invoquant à son secours des principes erronés. Aussi, l'Église considère-t-elle le schisme comme un crime aussi grave que l'hérésie, et l'a-t-elle traité en conséquence avec la même rigueur (2); car l'Église est une et indivisible, et ne peut en même temps être dedans et dehors (3). C'est pourquoi quiconque se rallie à un schismatique se retranche lui-même de la société de l'Église; c'est l'Esprit saint qui le proclame par la bouche du prophète (4) : « Leurs « sacrifices seront comme le pain des funérailles; tous ceux « qui y touchent seront souillés; leur pain peut bien nourrir « leur corps, mais il n'entrera pas comme offrande dans la « maison du Seigneur. »

B. POSITION DE L'ÉGLISE VIS-A-VIS DES ÉTATS.

I. RAPPORTS EXISTANT ENTRE L'ÉGLISE ET LES ÉTATS D'APRÈS LE DROIT DIVIN.

§ CIII.

1. *Les membres de l'Église comme sujets de l'État.*

Ce n'est qu'après avoir exposé la situation de l'Église vis-à-vis de l'humanité en général, abstraction faite des diverses

(1) Can. *Inter hæresim*, 26, c. 24, q. 2.

(2) Ce qu'on appelle *schisma purum* est frappé d'excommunication avec réserve au pape. Bulla Cœnæ, § 1. — Can. *Nulli fas*, 5, § *Sit ergo*, 1, d. 19 (*Greg. IV*). — Can. *De Liguribus*, 43, c. 23, q. 5 (*Pelag.* I, Ep. ad Nars.). — *Reiffenstuel*, a. a. O., lib. V, tit. 8, n. 9, p. 179.

(3) Can. *Didicimus*, 31, c. 24, q. 1. (*Cyprian.* Ep. ad Magnum, a. 255.)

(4) *Osee*, IX, 5.

professions religieuses, que l'on peut apprécier sainement ses relations avec les hommes constitués en États particuliers. Or, à ce point de vue, la forme politique de ces États est complétement indifférente en elle-même aux yeux de l'Église. Ce qui la préoccupe exclusivement, c'est la foi religieuse; aussi verrons-nous ses relations avec les gouvernements et les peuples subir de notables variations, selon que ces gouvernements ou ces peuples seront ou non en communion de foi avec elle. En principe, il est incontestable que l'Église possède, en vertu des pouvoirs illimités qu'elle a reçus de Dieu, le droit absolu d'exiger de chaque État, aussi bien que de chaque homme en particulier, qu'il reçoive d'elle la parole de Dieu, et qu'il la prenne pour règle de ses actes. Ce principe forme en même temps la base des rapports de l'État avec l'Église, et ces rapports doivent se développer sur cette base dans un ordre conforme à la volonté de Dieu. Mais tous les États ne sont pas encore entrés dans la grande confédération chrétienne; un grand nombre d'entre eux, après avoir embrassé la foi de l'Église, sont tombés dans le schisme ou dans l'hérésie. Il n'y a plus d'État judaïque; mais il existe encore dans le monde des nations entières de païens; l'islamisme a aussi ses peuples à lui, et combien qui vivent dans une indifférence complète à l'égard de la religion! Dans ces différents États, le droit de l'Église est comme une lettre morte; ignoré des uns, rejeté entièrement ou partiellement par les autres, il ne saurait avoir sur eux aucune autorité, et force est à l'Église de s'en tenir, sous ce rapport, aux principes consacrés par le droit positif humain.

Il est indispensable, dans une exposition des règles générales qui régissent les rapports du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel, d'arrêter ses regards sur ces différences. Cet examen fait donc nécessairement partie du développement qui va suivre, et dans lequel nous prendrons surtout l'histoire pour guide. Mais, avant d'aborder cette question, il est nécessaire que nous soyons d'abord complétement fixés sur la nature des rapports existant entre l'Église et l'État, au

point de vue du droit divin, afin d'arriver par cette voie à certains principes directifs, au moyen desquels il nous sera facile de suivre les différentes évolutions historiques de ces rapports.

L'État, institution aussi ancienne que le genre humain, a son origine dans le plan providentiel (§ 91) de la sagesse éternelle; Dieu a voulu, dans sa bonté infinie, que l'homme, sorti de l'ordre divin par la désobéissance, pût encore être ramené, par la puissance humaine et par le bras armé du glaive de la justice, dans les voies qui conduisent au royaume futur (§ 92) (1). Ainsi, l'État, dès sa formation, a eu tout spécialement pour but le salut éternel des hommes (2), et il marchait vers ce but, en suivant la voie tracée par le droit humain. Ce droit, c'était Dieu lui-même qui l'avait transmis et confié à l'État, ou plutôt, au ministère divin des hommes investis du pouvoir dans les empires humains. Et bien des siècles s'étaient écoulés depuis la naissance des premiers États, bien des royaumes, bien des peuples avaient surgi dans le monde, ou s'étaient écroulés sous le vent des révolutions humaines, que le souvenir de cette origine divine ne s'était pas encore entièrement effacé, même parmi les païens (§ 95); mais elle se serait révélée bien plus clairement encore aux peuples de l'antiquité, s'ils avaient entendu la voix de Dieu dans les livres de l'Ancien Testament: « Par moi, les rois « règnent et les législateurs rendent des lois; par moi, rè« gnent les princes et les puissants, et tous les juges de la « terre (3). » « Écoutez donc, ô rois, et comprenez; car la « puissance vous a été donnée par le Seigneur, et la force « par le Très-Haut (4) ». « Que les vivants apprennent que « le Très-Haut domine sur l'empire des hommes, et qu'il le « donne à qui il veut (5). » Tels sont les oracles par lesquels, Dieu se proclamait lui-même, par la bouche de Salomon,

(1) *Reithmayr*, Commentar zum Briefe an die Römer, p. 687.
(2) *Mauclerus*, de Monarchia, p. III, lib. II, c. 3, col. 1087.
(3) *Proverb.* VIII, 15 et 16.
(4) *Sapient.* VI, 2 et 4.
(5) *Dan.* IV, 14, V, 21. — *Jerem.* XXVII, 21.

dans la personne duquel il régnait sur Israël (1), et par celle de Daniel, comme le fondateur des royaumes terrestres; car il a été élevé un roi sur chaque nation, et Israël est devenu le partage de Dieu même (2). »

C'est pourquoi tout homme, en vertu de l'ordre divinement institué, a été, de tout temps, obligé d'obéir à la puissance établie sur lui, ou par les propres injonctions de sa conscience, ou par la crainte de l'épée. Car le but de toute législation, c'est le règne de la justice; refréner l'audace désordonnée de l'homme, protéger l'innocence contre l'oppression des méchants, et enlever à ceux-ci le pouvoir de nuire par la crainte des châtiments (3), telle est la mission de ceux à qui Dieu a confié le gouvernement du monde.

Or, quelle a été, à cet égard, la conduite de l'Église? a-t-elle renversé la loi universelle de l'obéissance? Le Christ n'est point venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir; le Christ, Seigneur du ciel et de la terre, a voulu lui-même naître le sujet d'un État; il a reconnu la puissance d'Hérode (4) et commandé de payer le tribut à César (5); il a poussé l'obéissance jusqu'à se soumettre à l'autorité d'un Pilate, comme lui venant d'en haut (6). L'Église a-t-elle brisé le lien de subordination qui avait jusqu'alors attaché les sujets aux pouvoirs qui tenaient sur eux le sceptre du commandement? A-t-elle aboli la nationalité? Qui pourrait lui faire un semblable reproche? A l'exemple de son divin fondateur, elle a constamment reconnu la loi de l'État et obligé le peuple chrétien, confié à sa conduite, et répandu dans tous les pays et dans tous les royaumes, à obéir à ses différents souverains (7); et cette loi, elle l'a imposée, non-seulement aux laïques, mais

(1) I *Paralip.* XXVIII, 5, XXIX, 23.
(2) *Ecclesiast.* XVII, 14 et 15.
(3) Can. *Tactæ*, 1, d. 4 (*Isid.*).
(4) *Ev. Matth.* XVII, 24 sqq.
(5) *Ibid.* XXII, 21.
(6) *Ev. Joann.* XIX, 11.
(7) *Taparelli*, Saggio teoretico di dritto naturale, n. 1417 et 1422, tom. V, p. 12 et 15.

à ses propres ministres (1). En effet, l'Évangile ne dispens pas le sacerdoce du devoir d'obéissance envers les lois d l'État (2), et l'empereur Valentinien a eu pleinement raiso de dire : De bons évêques obéissent, non-seulement aux or dres de Dieu, mais encore à ceux des rois (3).

L'Église a fait plus encore; elle ne s'est pas bornée à recon naître l'ordre social et politique, en s'y soumettant elle-même en faisant de l'obéissance à cet ordre l'un des devoirs le plus rigoureux et les plus inviolables des chrétiens; elle l' ennobli et consolidé, en révélant et promulguant dans l monde entier l'origine divine des pouvoirs; elle enseigne, o plutôt l'Esprit saint qui la dirige, enseigne, par la bouc de Pierre et de Paul, que tout pouvoir vient d'en haut! « Qu « toute âme soit soumise aux puissances supérieures; car « n'y a point de puissance qui ne soit de Dieu. Or, toutes l « puissances qui sont de Dieu sont dans l'ordre (4). » Il sera difficile d'exprimer plus clairement l'origine de l'État; c'est armés de ces paroles de l'apôtre, comme d'une égi protectrice, que les docteurs de l'Église défendent la pui sance temporelle contre les attaques de l'hérésie et du pag nisme. Une opinion se produit qui ose prétendre que sceptre temporel est un don des puissances infernales; aussit

(1) Can. *Suscipitisne*, 6, d. 10 (*Gregor. Naz.*). — *Bellarmin*, de Cleric lib. I, c. 28. — *Mamachi*, Origines christianæ, lib. IV, p. I, c. 2, § 3, n. tom. IV, p. 92 sqq. — *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 12, § 26, tom. p. 272. — *Suarez*, de Legib. III, c. 33, n. 13. — *Bianchi*, Della potestà e de politia della Chiesa, lib. I, § 16, n. 1, tom. I, p. 131. — Histor. polit. Blätt vol. I, p. 339 sqq. — Das Verhältniss zwischen Kirche und Staat, nach d Lehrsätzen eines Jesuiten dargestellt durch *Th. Scherer* (Regensb., 1846), § 6 p. 83 sqq.

(2) *Chrysost.* Homil. XXIII, n. 1, in *Rom.* XIII, edit. Paris., tom. IX, 685 sqq. : Δειχνὺς ὡς οὐχ ἐπ' ἀνατροπῇ τῆς κοινῆς πολιτείας, ὁ Χριστὸς τοὺς πα αὐτοῦ νόμους εἰσήγαγεν. — Καὶ δειχνὺς ὅτι πᾶσι ταῦτα διαπράττεται, καὶ ἱερεῦ καὶ μοναχοῖς, οὐχὶ τοῖς βιωτικοῖς μόνον. — *Gelas.*, *P.*, Ep. 4, ad Anastas. Im (*Hardouin*, Concil., tom. II, col. 893) : Cognoscentes imperium tibi super dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites. *Tertull*, adv. Scapulam., c. 2. — *Lucifer Calarit.*, Lib. de non parcendo d li nquentibus in Deum, c. 3.

(3) *Theodoret.*, Histor. IV, 8.

(4) *Rom.* XIII, 1

s'élève la voix d'un Irénée, convainquant le démon de mensonge (1), quand il dit que tout lui a été donné et qu'il le donne lui-même à qui il veut, et prouvant par l'Écriture sainte, et notamment par l'Épître de saint Paul aux Romains, que c'est Dieu qui donne la puissance. Comme c'est lui, dit-il, qui donne la vie à tous les hommes, c'est lui aussi qui donne la royauté aux rois. Les Gentils veulent faire remonter la puissance impériale à leurs fausses divinités ; un Tertullien (2) et un Augustin (3) enseignent que toute autorité sur la terre procède de l'unique et véritable Dieu. C'est ainsi encore qu'avec les mêmes paroles de l'apôtre l'Église a réfuté, dans les siècles suivants, toutes les autres théories qui ont été émises successivement sur l'origine de la société humaine, bien qu'elles invoquassent en leur faveur certains passages de quelques saints Pères qui semblaient leur être favorables, grâce à une fausse interprétation. Saint Augustin, par exemple, qui déclare, sans hésiter (4), que *tous les empires ont été fondés par la Providence divine*, ne méritait certainement pas, pour avoir dit que (5) *c'est en vertu d'une convention générale de la société humaine que l'on doit obéir aux rois*, d'être cité comme une autorité favorable à l'opinion qui fait du contrat social la base fondamentale des États (6), en écar-

(1) *Iren.*, C. hæres., V, 24. — Supra § 92.

(2) *Tertullian.*, Apolog., c. 30 : Unde Imperator, unde et homo, antequam Imperator ? Unde potestas, unde et spiritus ?

(3) *Augustin.*, de Civit. Dei, V, 21 : Qui (regnum dat) Augusto, ipse et Neroni, qui Vespasianis, vel patri vel filio, suavissimis imperatoribus, ipse et Domitiano crudelissimo.

(4) *Augustin.*, a. a. O., V, 1 : Prorsus divina providentia constituuntur regna humana.

(5) *Augustin.*, Confess. III, 8, n. 2 (1 Can. *Quæ contra*, 2, § *Si enim*, 2, d. 8) : Generale pactum humanæ societatis regibus obedire.

(6) Il y a vraiment lieu de s'étonner qu'un écrivain aussi remarquable que Bianchi, et par la rigidité des principes en matière de foi, et par la sagacité de l'esprit, prenne, pour base de toute sa théorie des rapports de l'Église et de l'État, le contrat social. *Taparelli*, a. a. O., n. 1418, not., p. 13.— Selon Bianchi, les premiers chrétiens n'ont subi les persécutions des empereurs, que parce qu'il leur était impossible de résister ; cette opinion n'est pas soutenable (lib. I, tom. I, p. 44). — *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 120, p. 238 et 239.

tant toute idée d'une institution divine. Une telle doctrin serait en opposition flagrante avec la parole de l'apôtre. D'u autre côté, ce serait tout aussi mal entendre cette parole qu de lui faire signifier (1) que chaque souverain est immé diatement institué de Dieu (2). « Si les uns commandent « et les autres obéissent, dit saint Chrysostome (3), c'e « l'œuvre de la sagesse divine ; c'est pourquoi l'apôtre n « dit pas qu'il n'y a de rois que ceux qui ont été couronné « de la main de Dieu, mais parlant de la royauté elle-même « il dit : *Il n'y a aucune puissance qui ne soit de Dieu.* Cette doctrine s'appuie principalement sur les passages de Pères cités plus haut (4); mais il n'est nullement questior dans ces passages, de l'institution de tel ou tel prince : ils s bornent à défendre l'origine divine du pouvoir contre cell qui lui est faussement attribuée par les païens et les héré tiques. Le principe de l'institution immédiate ne se trouv pas davantage dans les canons (5) ni dans le code de Justi nien (6). Vainement encore essayerait-on de le déduire de décisions du concile de Paris tenu en l'an 829, décisior d'ailleurs qui ne sauraient obliger la foi de l'Église, fussent elles réellement favorables à l'opinion dont il s'agit, mai qui ne renferment rien de semblable (7) ; comme l'apôtre e les docteurs de l'Église, ce concile ne s'occupe point de l

(1) *Bennettis,* Privil. S. Petri Vindic., tom. VI, p. 66.

(2) *P. de Marca,* Concord. sacerd. et imper., lib. II, c. 2, n. 1. — *Suare* Defensio fidei catholicæ adversus Anglicanæ sectæ errores, lib. III, c. 2 (Oper tom. XXI, p. 114).

(3) *Chrysost.,* a. a. O., p. 686

(4) *Bennettis,* a. a. O., p. 10 sqq.

(5) Can. *Duo sunt,* 10, d. 96. — Can. *Quoniam,* 8, d. 10.

(6) *Novell.* I, 6, præf. : Maxima quidem in hominibus sunt dona Dei a su perna collata clementia Sacerdotium et Imperium : et illud quidem divinis mi nistrans, hoc autem humanis præsidens ac diligentiam exhibens ex uno eodem que principio utraque procedentia humanam exornant vitam.

(7) *Conc. Paris.* VI, ann. 825, c. 5 (*Hardouin,* Concil. tom. IV, col. 1338 Nemo regum a progenitoribus regnum sibi administrari, sed a Deo veracit atque humiliter credere debet dari, qui dicit (noté 3, *Proverb.* VIII) : Quo autem non ab hominibus sed a Deo regnum terrenum tribuatur, Daniel pro pheta testatur dicens (not. 5, *Daniel.* et *Jerem.*).

personne même des rois, mais uniquement de la puissance royale, qui, selon lui, ne repose pas sur un droit de succession et d'hérédité familiale, mais sur une sorte de délégation divine, et ne procède en aucune manière de la volonté de l'homme, mais exclusivement de celle de Dieu (1).

Toutefois, bien que chaque prince, personnellement, n'ait point immédiatement reçu de Dieu l'investiture de sa souveraineté, l'obéissance que les sujets doivent au pouvoir qui les gouverne, n'en demeure pas moins hors de toute atteinte; quand le prince commande, il n'y a plus à distinguer entre l'institution et la personne, entre le pouvoir en lui-même et celui qui l'exerce (2). Toute puissance humaine, légitimement *établie* (3), qu'elle soit entre les mains d'un roi, d'un gouverneur en chef, ou de tout autre dépositaire de la souveraineté, doit être respectée et obéie par ses subordonnés (4) ; la doctrine de l'Église, en matière d'obéissance, est tellement universelle, qu'elle oblige même l'esclave à obéir à son maître, bien que l'esclavage répugne autant à son esprit et à ses sentiments qu'aux vœux de la nature (5). Peu importe, du reste, que le monarque soit un maître bon et juste, ou méchant et pervers ; et, en cela, les principes de l'Église catholique ne font que corroborer une opinion déjà reçue parmi les historiens et les philosophes de l'antiquité païenne ; Tacite, entre autres, enseigne que l'on doit supporter même les mauvais princes comme les intempéries des saisons et les autres maux de la nature (6).

Saint Augustin, d'accord avec la doctrine de l'Église, va plus loin encore, et dit : *Etiam nocentium potestas non est*

(1) *Mamachi*, a. a. O., § 2, p. 56 sqq. — Infra § 105.

(2) *Reithmayr*, a. a. O., p. 686.

(3) I *Petr*. II, 13. — Cap. *Solitæ*, 6, X, de Major. et obed. (I, 33 ; *Innoc. III*.) — *Bennettis*, a. a. O., p. 65.

(4) *Ephes*. VI, 5. — *Coloss*. III, 22. — *Tit*. II, 9.

(5) *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte, p. 78.

(6) *Tacit*., Histor. IV, 74 : Quomodo sterilitatem aut nimios imbres aut cætera naturæ mala, ita luxum vel avaritiam dominantium tolerate. Vitia erunt donec homines erunt.

nisi à Deo (1). Le pouvoir poussé jusqu'à la tyrannie ne justifierait pas encore la révolte des sujets; car l'abus de la puissance n'infirme en rien le principe de l'investiture divine qui fait toute la force de cette puissance, et le tyran le plus despotique, comme le roi le plus paternel, a droit à l'obéissance de ses subordonnés, parce que, selon l'enseignement des apôtres, le pouvoir est le ministre de Dieu, et il est armé du glaive pour protéger la société contre ses ennemis, soit intérieurs, soit extérieurs (2).

La perversité humaine ne s'arrête pas toujours devant la crainte des jugements de Dieu; il était nécessaire de lui opposer une digue plus matérielle : cette digue, c'est la puissance publique (3), destinée dans les desseins de Dieu à inspirer aux méchants une terreur salutaire, et qui puisse, en les frappant de châtiments passagers, les sauver de la mort et des peines éternelles (4).

Dieu s'identifie jusqu'à un certain point avec l'autorité; en se soumettant à cette autorité, les sujets accomplissent véritablement un devoir religieux (5). La majesté divine se reflète en quelque sorte dans le pouvoir des souverains de la terre (6); les païens eux-mêmes voyaient dans les rois des images vivantes de la divinité (7), et Plutarque disait qu'il n'était pas besoin d'un Phidias pour sculpter la statue du maître des dieux, qu'on en avait la représentation vivante dans la personne du roi (8).

(1) *Augustin.*, de Nat. boni c. Manich. : Etiam nocentium potestas non est nisi a Deo. — Can. *Neque enim*, 9, c. 14, q. 5. — *Bianchi*, a. a. O., § 3, n. 3, p. 23. — *Joann. Sarisber.*, Policrat., lib. VI, c. 23, VIII, 18.

(2) Can. *Qui malos*, 29, c. 23, q. 5 (*Hieron.*). — *Epiphan.*, Hæres. hær., 40, n. 4. — Cette doctrine, telle qu'elle est énoncée ici, n'est point admise par la généralité des théologiens, et ne rend qu'incomplétement la pensée de l'auteur lui-même, comme on le verra un peu plus loin, p. 244, et aux §§ 115 et 116. (*Note du Traducteur.*)

(3) Can. *Prodest*, 4, § *Nam hominum*, 1, c. 23, q. 5 (*Augustin.*).

(4) Can. *Quid ergo*, 6, ibid. (*Augustin.*)

(5) *Bossuet*, a. a. O., p. 78. — (6) *Id.*, *ibid.*, p. 214.

(7) *Mauclerus*, de Monarchia, p. III, lib. II, c. 4, col. 1093.

(8) *Plutarch.*, ad Princ. inerud., c. 3 (Moral., edit. Wyttenb., tom. IV, p. 134.) — *Mauclerus*, a. a. O., lib. I, c. 3, col. 1014.

Mais ce sont surtout les chrétiens qui doivent honorer dans leurs princes l'image vivante du roi céleste (1); car ce n'est pas l'autorité de l'homme, mais bien la puissance de Dieu, qui se manifeste dans leur personne.

De même, en effet, que l'action de la puissance divine opère constamment sur tous les points de l'univers, ainsi le pouvoir royal agit, d'une manière permanente, dans toute l'étendue du royaume. Que Dieu vienne à retirer sa main, et le monde tombera aussitôt dans le néant! Que l'autorité s'évanouisse, et l'État est précipité dans le chaos de l'anarchie (2).

Les lèvres du prince n'ont qu'à se mouvoir, sa bouche n'a qu'à prononcer un ordre (3), aussitôt tous les rouages de l'État sont en mouvement pour exécuter cet ordre; or cette puissance merveilleuse, à laquelle tout obéit, il ne la tient pas de lui-même, c'est Dieu qui parle et commande par son organe; et voilà pourquoi quiconque résiste à l'empereur résiste à Dieu, pourquoi tout homme qui veut être au Seigneur doit éviter d'abord le mal par la crainte des jugements de Dieu, et honorer ensuite les puissances terrestres (4) en se soumettant au pouvoir, à l'autorité dont elles ont besoin d'être investies, et qu'elles tiennent de Dieu pour combattre le mal et favoriser le bien (5).

On doit donc obéir aux puissances, parce qu'elles ne sont que l'organe humain de l'autorité divine; voir Dieu dans le prince, tel est le caractère nouveau imprimé à l'obéissance que l'Église impose aux chrétiens (6). C'est à la conscience qu'elle s'adresse et non à la crainte, à la soumission servile (7); à la conscience, table vivante où est gravée la loi de Dieu, et dont la voix parle au cœur de tous les hommes, et leur dit

(1) Can. *Hæc imago*, 13, c. 33, q. 5. — *Joann. Sarisber.*, Policrat. IV, 1.
(2) *Bossuet*, a. a. O., p. 215.
(3) *Augustin.* in *Psalm.* CXLVIII, n. 2.
(4) *Rom.* XIII, 1-6. — I *Petr.* II, 15-18.
(5) *Ecclésiast.* VIII, 2 sqq. — *Bossuet*, a. a. O., p. 107.
(6) *Reithmayr*, a. a. O., p. 680.
(7) *Rom.* XIII, 5. — I *Petr.* II, 19.

que c'est pour eux un devoir sacré d'obéir à cette loi. En obligeant ainsi les chrétiens à la soumission envers les pouvoirs temporels, l'Église a voulu éprouver leur amour pour le monarque des cieux (1) et leur obéissance envers celui qui donne à qui il lui plaît et les sceptres et les couronnes.

La crainte des châtiments et la contrainte légale peuvent, sans doute, agir puissamment sur le cœur des hommes ; mais quand leur soumission à l'autorité n'a pas pour mobile un principe supérieur, ces moyens n'ont d'autre vertu que de former des esclaves et des hypocrites qui ne brûlent leur encens aux pieds de l'idole de la royauté que tant qu'ils sentent peser sur eux le poids de son glaive, et qui saisissent avidement la première occasion de la mettre en pièces (2).

Combien plus légère et plus forte est la chaîne avec laquelle la religion attache le chrétien à l'autorité de ses chefs temporels ! Ce qui rend, en effet, un prince puissant, ce n'est ni l'étendue de son empire, ni la grandeur de ses richesses, ni le nombre de ses sujets, mais l'accord harmonieux des volontés de tout son peuple, lui obéissant comme un seul homme et voyant dans tous ses ordres l'expression de la volonté divine (3).

L'Église n'enseigne pas seulement aux chrétiens le respect et l'obéissance à l'égard des dépositaires de l'autorité, elle leur commande encore de ne reculer devant aucun sacrifice pour le bien de l'État et l'honneur de leur souverain ; elle veut qu'ils soient prêts à prodiguer pour lui et leur fortune, et leur sang, et leur vie (4).

Toutefois elle ne va pas jusqu'à exiger une obéissance servile (5) ; elle n'enlève pas aux sujets la faculté d'en appeler, à

(1) Can. *Si apud*, 24, c. 23, q. 5 (*Hieron.*).

(2) *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 119, p. 237.

(3) *Theophil.*, ad Autolyc., lib. I, c. 11 (*Justin. M.* Op., ed. Paris., p. 344).

(4) *Mauclerus*, a. a. O., lib. II, c. 12, col. 1137. — *Walter*, Lehrbuch, § 47, note 10, dit avec raison : La police la plus habilement organisée ne saurait remplacer l'action du plus simple catéchisme de village.

(5) *Act. Apost.*, XVI, 37, XXII, 25, XXV, 10, 11. — Can. *Si in adjutorium*, 7, d. 10.

l'exemple de l'apôtre saint Paul, d'un ordre injuste aux lois éternelles de l'équité et aux droits qu'elle leur donne (1). Mais si ce recours est impuissant à ramener le souverain dans les voies de la justice, il est du devoir de tout chrétien de ne point opposer de résistance : il doit imiter la patience de l'Église (2), et céder à la force ; ses mérites n'en seront que plus grands devant Dieu ! Saint Ambroise avait bien compris ce précepte de l'Église, quand il s'écriait (3) :

« Voulez-vous mon patrimoine ? Le voilà ! Voulez-vous « me conduire à la mort ? Vous irez au-devant de mes vœux. « Vous ne me verrez point m'entourer de tout un peuple, « accouru à ma voix, embrasser, éperdu, les autels ; mais je « recevrai la mort pour honorer les autels. Aux soldats et « aux armes je n'opposerai d'autres armes que mes pleurs ; « là est toute la défense du prêtre ; je ne puis et ne dois oppo- « ser d'autre résistance. »

Mais le chrétien est délié du devoir de l'obéissance, toutes les fois que ses supérieurs exigent de lui une action contraire à la loi divine ; il y a plus : dans ce cas, il doit résister, l'Église lui en fait un devoir ; entre la volonté d'un homme et celle de Dieu, il n'y a pas de doute possible (4) ; sa conduite est toute tracée : il doit imiter ces soldats chrétiens de l'armée de l'empereur Julien, qui, à l'exemple des apôtres, « quand il s'agissait de la cause de Jésus-Christ, ne connais- « saient plus d'autres maîtres que celui qui règne au plus « haut des cieux ; qui, lorsque le souverain de la terre leur « ordonnait de sacrifier aux idoles et de leur brûler un encens « sacrilége, préféraient obéir à Dieu, qui leur défendait l'ido- « lâtrie ; mais qui, lorsque leur chef leur disait : Rangez-vous

(1) *Reithmayr*, a. a. O., p. 680.

(2) I *Petr*. II, 19 et 20.

(3) Can. *Convenior*, 21, c. 23, q. 8 (*Ambros*. Ep. ad Marcell. soror., ann. 385). — Histor. polit. Blätter, vol. I, p. 344.

(4) *Act. Apost.*, V, 29. — Can. *Imperatores*, 1, § *Quicunque*, 1, d. 9 (*Augustin.*). — *Tertullian*., de Idololatria, c. 15. — *Hieron.*, in cap. 3 ad Tit.

« en ordre de bataille et marchez contre cette armée! lui « obéissaient aussitôt (1). »

C'est encore un devoir pour le chrétien, qui ne doit être l'ennemi de personne, encore moins celui de son souverain (2), qu'il appartienne au paganisme ou à la religion chrétienne, d'employer toutes les ressources de sa charité, et surtout toutes les ardeurs de sa prière (3), à ce qu'il soit donné aux hommes de vivre dans la paix et l'ordre (4), conditions essentielles du bonheur social. Or, celui qui prie pour le prince prie pour le bien de l'État, comme l'écrivait saint Ambroise à l'empereur Gratien (5); et c'était un principe universellement vrai, et applicable aux rapports qui unissent tous les peuples à leurs souverains, que celui qu'exprimaient les vétérans du grand Constantin (6), quand ils disaient: « Votre bien est « notre bien, nous disons la vérité, nous l'affirmons avec « serment! » En effet, c'est le pouvoir qui conserve l'ordre légal de la vie sociale, et sans cet ordre il n'est pas de société possible. Ce n'est pas le hasard qui a produit et la puissance du roi, et le droit du juge, et l'autorité du chef de famille, et la sévérité du père; tout cela a sa cause, sa raison d'être, son utilité, sa mesure. Ce sont autant de barrières élevées entre les bons et les méchants, qui font que les pre-

(1) Can. *Imperatores*, 98, c. 11, q. 3. — Supra § 80.

(2) *Tertullian.*, ad Scapulam, c. 2: Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris: quem sciens a Deo suo constitui, necesse est ut et ipsum diligat et revereatur et honoret, et salvum velit cum toto Romano imperio.

(3) *Tertullian.*, Apolog., c. 30: Oramus pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, orbem quietum et quæcunque hominis et Cæsaris vota sunt; hæc ab alio orare non possum, quam a quo scio me consecuturum, quoniam et ipse est, qui solus præstat, etc. — *Athenag.*, Legat. pro Christ. cap. ult.: Τίνες γὰρ καὶ δικαιότεροι ὧν δέονται τυχεῖν, ἢ οἵ τινες περὶ μὲν τῆς ἀρχῆς τῆς ὑμετέρας εὐχόμεθα κ. τ. λ. — *Athanas.*, Apolog. ad Constant., c. 18. — *Gregor. M.* Epist. VII, 7, col. 851. — *Bianchi*, a. a. O., tom. III, p. 29. — *Mamachi*, de' Costumi de' primitivi cristiani, tom. III, p. 246.

(4) I *Tim.* II, 2.

(5) *Ambros.*, Ep. 1, ad Gratian. Imp., ann. 397: Et hæc quidem cum pro tua salute deferebamus, pro nobis faciebamus.

(6) L. 2, *Cod. Theod.*, de Veteran. (VII, 20). — *Mauclerus*, a. a. O., lib. II, c. 5, col. 1098.

miers vivent tranquilles au milieu des seconds (1). « Ne dites « donc point : C'est saint Augustin qui parle, qu'ai-je à faire « de rois? Qu'as-tu à faire de ton patrimoine, de tes richesses? « Tu dis : Qu'ai-je à faire de rois? Ne parle plus de tes possessions, car tu as renoncé aux droits humains, fonde- « ment de toutes les propriétés! Détruis le droit des empe- « reurs, et qui osera dire encore : Ce champ est à moi, cet « esclave, cette maison m'appartient (2)? »

Mais cette protection dont la puissance publique couvre, comme d'un bouclier, la faiblesse individuelle de chaque membre du corps social, exige une certaine force matérielle dont l'organisation entraîne des dépenses plus ou moins considérables; de-là la nécessité d'un impôt, et l'obligation pour les sujets de payer cet impôt au chef de l'État. Cette obligation, l'Église la reconnaît et la sanctionne : « Lorsque le Fils « de Dieu a payé la taxe aux Césars, qui es-tu, toi, de- « mande saint Ambroise, pour croire que tu es dispensé de « la payer (3)? »

Enfin, au point de vue de la sanctification et du salut, l'autorité est encore un des plus grands bienfaits de la bonté divine; en protégeant la vertu, en réprimant les passions subversives de l'ordre social, elle facilite et simplifie grandement la mission de l'Église, elle lui aplanit la voie qui conduit les hommes au bonheur éternel. Si cela est vrai en général, et si l'État, dans la période qui a précédé l'avénement de l'Église, avait rempli, sous ce rapport, une partie de sa destination, à bien plus forte raison en est-il ainsi, alors qu'un accord parfait règne entre l'Église et l'État, et que l'Église, qui reconnaît la légitimité de l'État comme étant une institution d'origine divine, est, à son tour, honorée par lui à l'égal de Dieu, dont elle est la représentation vivante.

(1) Can. *Non frustra*, 18, c. 23, q. 5.
(2) Can. *Quo jure*, 1, § *Tolle*, 2 sqq., d. 8 (*Augustin.*).
(3) Can. *Si tributum*, 27. — Can. *Magnum*, 28, c. 11, q. 1 (*Ambros.*). — *Mauclerus*, a. a. O., lib. II, c. 8, col. 1115.

§ CIV.

1. *Du pouvoir de l'État comme membre de l'Église.*

L'Église reconnaît le pouvoir de l'État comme institué de Dieu, quelle que soit d'ailleurs la croyance religieuse des dépositaires de ce pouvoir. Le précepte d'obéissance qu'elle impose à tous les chrétiens, à l'égard de la puissance séculière, est absolument général, et l'infraction de ce précepte ne serait pas excusée par la raison que le chef de l'État fai profession d'un autre culte que le christianisme. Ainsi donc quand l'État, dans la personne de son chef, entre dans l communion de l'Église, la soumission que lui doivent se sujets chrétiens n'en devient pas plus rigoureuse ; néanmoins comme l'observation de ce devoir leur est rendue par là plu facile, ils se chargent, en le violant, d'une plus grande culpabilité. A ce point de vue seulement, il est une différence sensible dans les rapports de peuple à roi, selon que le souverain est ou n'est pas en communion de foi chrétienne ave ses sujets : dans ce dernier cas, l'Église n'a d'action que su les sujets. Elle les soumet au prince par l'amour et la fidélité mais elle ne peut rien sur celui-ci, tandis que, dans le premie cas, elle agit à la fois sur les sujets et sur le prince, et leu fait faire, en quelque sorte, à chacun, la moitié du chemin en rendant les peuples plus dociles au joug de l'autorité e les rois, dont les cœurs sont dans la main de Dieu (1), moin portés à abuser de leur puissance.

Un caractère essentiel distingue les princes chrétiens d ceux non encore convertis au christianisme : tous deux son institués de Dieu, tous deux sont les ministres du Très-Haut ils ont le même droit à l'obéissance de leurs sujets, et il sont, l'un comme l'autre, armés du glaive de la loi pour réprimer et punir les méchants ; mais le premier seul peut êtr réellement pénétré de la sublimité de ses fonctions ; il n'y a

(1) *Proverb.* XXI, 1.

que des princes chrétiens qui puissent s'élever à toute la hauteur de la pensée, qu'ils sont les représentants de Dieu (1), et témoigner par leurs actes qu'ils ont le sentiment de leur dignité d'instruments providentiels ; ils savent qu'ils sont le bras du Seigneur (2), et ils peuvent dire que c'est Dieu qui parle par leur bouche. Voilà pourquoi les empereurs chrétiens ont pu, sans se rendre coupables d'usurpation, et sans encourir le blâme des Pères de l'Église, s'attribuer l'auguste qualification de *nostra divinitas* (3), ou de *nostrum numen* (4), appeler leurs édits *divinum præceptum* (5), leurs institutions *divina beneficia* (6), leur parole *divinum verbum* (7), et déclarer *sacrilegium* (8) tout acte contraire à ces diverses expressions de leur volonté souveraine. Dieu lui-même n'avait-il pas décoré de son nom les modérateurs des peuples (9)? En s'attribuant ces titres, les empereurs chrétiens étaient loin d'y attacher le sens pervers et païen, dans lequel leurs prédécesseurs se les étaient arrogés (10). Ils ne prétendaient point passer pour des dieux, mais seulement relever aux yeux des peuples l'autorité divine dont ils étaient investis (11), lorsqu'ils s'armaient de leur pouvoir pour aider à l'affermissement de l'Église ou à la propagation de la religion chrétienne parmi leurs sujets (12). En effet, si le pouvoir en général est une institution d'origine

(1) *Mauclerus*, de Monarchia, p. III, lib. II, c. 12, col. 1138, lib. III, c. 8, col. 1200.

(2) *Reithmayr*, Commentar zu dem Briefe an die Rœmer, p. 687.

(3) L. *Decere*, 3. § *Ut autem*, 4, Cod. de Summa trin. (I, 1, *Theodos*. et *Valentin*.)

(4) L. *Sacrosancta*, 8. — L. *Neminem*, 11, Cod. de Sacros. eccles. (I, 2, *Theod*. et *Valent*.)

(5) L. *Decere*, cit., § *Quoniam*, 3, i. f.

(6) L. *Sacrilegii*, 5, Cod. de divers. rescr. (I, 23).

(7) L. *Sancimus*, 2, Cod. de Mandat. princ. (I, 15, *Justin*. et *Justinian*.)

(8) L. *Sacrilegii*, cit.

(9) *Exod*. VII, 1. — *Psalm*. LXXXI, 6.

(10) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. I, lib. III, § 5, n. 2, p. 498.

(11) *Mauclerus*, a. a. O., lib. I, c. 5, col. 1021.

(12) *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindic., tom. VI, p. 1 sqq.

divine, le pouvoir des princes chrétiens est un ministère éminemment religieux, c'est presque un sacerdoce, et dan ce sens on peut dire que c'est un pouvoir spirituel (1). Dan le paganisme, la royauté et le sacerdoce étaient souvent réu nis sur la même tête (2); chez les Juifs, ces deux pouvoir étaient séparés; mais on mettait entre les mains du roi, dan la cérémonie de son sacre, le livre de la loi divine (3), pou signifier qu'il devait gouverner conformément aux pres criptions de cette loi. L'Église chrétienne a suivi cette tradi tion à l'égard de la dignité impériale; de là ces expression qui se rencontrent fréquemment dans les lettres de Léon l Grand aux empereurs, et qui leur attribuaient, sans leur re connaître toutefois le caractère de prêtre (4), *une autori royale, et un zèle sacerdotal* (5), *un sens royal et sacerdo tal* (6), *un cœur sacerdotal et apostolique* (7). De là vie encore qu'il parle *de leur diadème royal et de leur palm sacerdotale* (8), *de leur autorité royale et de leur science sac dotale* (9), *du faîte de leur puissance et de leur sainteté sace dotale* (10). C'est dans le même sens que le concile de Cha

(1) *Mauclerus*, a. a. O., lib. II, c. 3, col. 1091. — *Bennettis*, a. a. O., 159 et 173.

(2) *Virgil. Æn.* III, 80 : Rex Anius, rex idem hominum, Phœbique sacerdo — *Gelas. P.*, Tomus de anathematis vinculo (*Hardouin*, Concil., tom. II, co 934) : Fuerint hæc ante Christi adventum, ut quidam figuraliter, adhuc tam in carnalibus actionibus constituti, pariter reges existerent et pariter sacerd tes. Quod sanctum Melchisedech fuisse sacra prodit historia. Quod in suis qu que diabolus quoque imitatus est, — ut pagani Imperatores iidem et maxi Pontifices dicerentur. — Infra § 105, note 42. — *Bianchi*, a. a. O., tom. II lib. I, § 2, n. 10, p. 22. — *Bennettis*, a. a. O., p. 103. — Deutsche Geschicht vol. I, p. 115 sqq.

(3) *Deuter.* XVII, 18 et 19.

(4) *Zaccaria*, Sulla potestà regolatrice della disciplina, p. I, art. 4, § 3 (Ra colta di dissertazioni di storia ecclesiast., tom. IV, diss. 28, p. 526).

(5) *Leon. M.* Epist. 115, ad Marcianum, c. 1 (edit. Baller., tom. I, c 1201).

(6) Epist. 155, ad Anatol., c. 2, col. 1319.

(7) Epist. 156, ad Leonem., c. 6, col. 1325.

(8) Epist. 142, ad Marcian., c. 1, col. 1297.

(9) Epist. 116, ad Pulcher., c. 1, col. 1207.

(10) Epist. 117, ad Julian., c. 2, col. 1208.

cédoine acclamait Marcien, en disant : *Au prêtre empereur* (1) ! Dans le moyen âge on voyait un office sacerdotal dans la dignité impériale, et dans les grandes solennités l'empereur portait la dalmatique comme les diacres, faisant ainsi publiquement profession de serviteur de l'Église.

On pourrait croire, au premier aspect, que la mission de l'État finissait avec l'avénement de l'Église sur la scène du monde ; mais, nous l'avons déjà dit, sa tâche n'était encore qu'à moitié remplie (§ 103). La véritable destination de l'humanité, par conséquent, des diverses sociétés qui la composent, est la même que celle de chaque homme en particulier : recevoir par la foi les révélations divines, et mettre toute sa vie en accord avec cette foi. Mais il n'est pas dans la nature humaine d'obéir spontanément aux lois morales et religieuses ; les hommes ont besoin d'être incités extérieurement à diriger tous leurs actes, qui ont toujours une relation plus ou moins directe avec la vie future, de manière à ce qu'ils aboutissent au salut éternel, terme suprême de toutes les évolutions de l'activité humaine. Or, toute chose ici-bas doit être appropriée à sa fin ; le forgeron affile l'épée qui doit se rougir du sang des combats, l'architecte dispose les constructions selon la destination qui doit leur être donnée. Il en est de même du pouvoir sous toutes ses formes ; la fin de la vie terrestre étant la béatitude du ciel, il doit s'efforcer de conduire le peuple sur lequel il règne dans la voie de la sanctification, la seule qui mène à ce but divin (2).

Par cela même, en effet, que la société humaine est initiée par l'Église à la connaissance de la loi divine, le pouvoir temporel assume l'obligation de réaliser cette loi dans sa sphère. L'influence légitime qu'il exerce sur l'esprit des peuples qui lui sont soumis, l'obéissance qu'il est en droit d'exiger d'eux, lui permettent de travailler efficacement, par le maintien de l'ordre et de la paix, par la propagation des

(1) *Conc. Chalced.*, ann. 451, act. 6 (*Hardouin*, a. a. O., col. 490).

(2) *Thom. Aquin.*, de Princip. regim., lib. I, c. 15 (edit. Lugd. Batav., 1651, p. 84).

idées de justice, à créer un état de choses calme, régulier et moral, dans lequel la pratique des vertus chrétiennes ne rencontre que des voies faciles, et qui soit lui-même comme un chemin aplani, conduisant les générations humaines au séjour des félicités éternelles. « On ne peut nier, dirons « nous avec saint Chrysostome (1), que sur les esprits gros « siers les châtiments lointains de l'avenir ne fassent une « impression moins profonde que ceux de la vie présente « et que plus d'une fois, comme le dit Léon le Grand (2) « il arrive que la crainte de châtiments corporels réveille « dans le cœur de chrétiens égarés, la salutaire pensée du « salut éternel. » C'est pourquoi l'Église a toujours considéré comme une condition de la prospérité de la vie spirituelle (3 une bonne organisation de la société temporelle ; et c'est précisément sous ce rapport que la puissance séculière parai être un véritable sacerdoce, un ministère divin, une fonction sainte. Elle a pour mission de punir les méchants, et pour parler comme saint Grégoire (4), « de venir en aide à « tous ceux qui veulent le bien, d'élargir le sentier étroi « qui conduit au ciel ; c'est ainsi que le royaume terrestre « doit servir celui de Dieu. »

Élevés à un si haut degré de puissance, les rois et les princes pourraient-ils ne pas reconnaître que c'est Dieu seu qui en est la source (5) ? Hommes faibles et pécheurs, que droit invoqueriez-vous pour vous mettre ainsi au-dessus des autres hommes ? La noblesse de votre naissance ? Quoi n'êtes-vous pas, vous aussi, de la race du premier fils de la terre ? n'avez-vous pas été, vous aussi, formés de chair et de

(1) *Chrysostom.*, Homil. 23, in *Rom.* XIII (édit. Paris., tom. IX, p. 688).

(2) *Leon. I, M.*, Epist. 15, ad Turribium (tom. I, col. 696). — Cap. *Sicu ait*, 8, X, de Hæref. (V, 7). — Infra § 107, not. 3.

(3) *Reithmayr*, a. a. O., p. 686.

(4) *Gregor. M.*, Epist., lib. III, ep. 65 (ad Maurit. Imper., tom. II, col. 676)

(5) *Augustin.*, de Civit. Dei, V, 21 : Solus quippe Deus regnorum imperiorumque terræ largitor est, qui dat felicitatem in regno cœlorum solis piis regnum vero terrenum et piis et impiis, sicuti ei placet, cui nihil injuste placet — *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte, p. 74.

sang dans le sein d'une femme? Vous naissez comme tous les hommes, respirant le même air, tombant sur la même terre, et le premier cri qui s'exhale de votre bouche est comme celui de tous les enfants des hommes, un vagissement de douleur (1)! Le sang qui coule dans les veines des princes est le même que celui qui fait battre le cœur du dernier de leurs sujets. Il est vrai que le paganisme enseignait le contraire (2); mais, selon l'idée chrétienne, toute chair est corrompue, tout est tombé dans l'esclavage du péché, et tous ceux qui ont reçu le baptême du Christ sont devenus, par la vertu de cette seconde naissance, une race libre, noble et royale! Le plus puissant des monarques est condamné à mourir comme le commun des hommes, et il devra aussi, à son jour et à son heure, rendre compte de ses actions au souverain juge. « Qu'il lui suffise, dit Tertullien (3), d'être « appelé empereur : ce titre est grand, car il vient de Dieu! « C'est méconnaître l'empereur que de lui donner le nom de « Dieu; s'il n'est pas homme, il n'est pas non plus empe- « reur. Alors même qu'il s'avance glorieusement sur son « char de triomphe, on l'avertit d'avoir à se souvenir qu'il « est homme; un esclave placé derrière lui prononce à voix « basse ces mots à son oreille : Regarde en toi-même, et « pense que tu es homme. » Qu'il se souvienne, comme l'écrivait Pierre Damien à l'impératrice Agnès (4), « que celui « qui aujourd'hui est revêtu de pourpre et d'or sera demain « enseveli dans le silence du cercueil; que celui qui aujour- « d'hui siége sur un trône superbe au-dessus de tout un « peuple, demain sera devenu la proie des vers et de la pu- « tréfaction du tombeau; aujourd'hui le front ceint du « diadème royal, demain cadavre hideux enveloppé dans les « langes funèbres de la mort; aujourd'hui étincelant de

(1) *Sapient.* VII, 1 et 3.
(2) Deutsche Geschichte, vol. I, p. 419.
(3) *Tertullian.*, Apolog., c. 33.
(4) *Petr. Damiani* Epist. VII, 7, ad Agnet. Imper. (edit. Paris., tom. I p. 124).

« toutes les splendeurs du rang suprême, demain exhalant « une odeur fétide et gisant dans la couche immonde du « tombeau. »

Si le sentiment de leur infirmité était toujours présent à l'esprit des princes, ils n'oublieraient jamais que ce n'est pas pour leur propre bien, mais pour celui des peuples (1), et même, au moins médiatement, pour leur bien spirituel (2), que Dieu les a élevés sur le trône. Les rois, en effet, ont été créés pour les peuples, et non les peuples pour les rois, et ils doivent, comme de bons pasteurs, ne pas se paître eux-mêmes, mais paître les troupeaux confiés à leur garde (3). De même que le pilote fixe invariablement sa pensée sur l'espoir d'une traversée heureuse, le médecin sur la guérison du malade, le général sur la victoire, et que chacun d'eux dirige tous ses efforts vers l'objet de ses constantes préoccupations, ainsi le souverain doit avoir continuellement en vue le bonheur du peuple (4). Un écrivain païen définissait la royauté : une charge ayant pour objet le bien d'autrui (5) ; et il disait vrai : rendre les hommes heureux dans ce monde et dans l'autre, telle est la mission de l'autorité, sous quelque forme d'ailleurs qu'elle se présente.

Le prince à qui Dieu a donné un peuple obéissant et soumis doit donc s'en réjouir comme d'une grâce particulière (6) ; car il a besoin de l'assistance divine, non-seulement pour triompher de ses ennemis, mais encore pour tenir ses sujets dans l'obéissance ; « il est aussi difficile à un roi de bien « gouverner son peuple, que de vaincre ses ennemis ; on en

(1) (*Pey*), De l'autorité des deux puissances, tom. I, p. 14.

(2) *Augustin.*, c. Crescon. III, 51 : In hoc reges, sicut eis divinitus præcipitur, Deo serviunt in quantum reges sunt, si in suo regno bona jubeant, mala prohibeant ; non solum quæ pertinent ad humanam societatem, verum etiam quæ pertinent ad divinam religionem. — *Héricourt*, Les lois ecclésiastiques de France, p. I, E, c. 12, p. 269. — *Mauclerus*, a. a. O., lib. II, c. 3, col. 1087.

(3) *Ezech.* XXXIV, 2 sqq. — *Bossuet*, a. a. O., p. 88.

(4) *Cicero*, ad Attic., lib. VIII, ep. 11.

(5) *Ammian. Marcell.*, lib. XXIX (edit. Hamb., 1609, p. 421).

(6) *Psalm.* CXLIII, 1 et 2 : Benedictus Dominus meus — qui subdit populum eum sub me.

« a vu plus d'un perdre la vie au sein de la paix, après s'être « couvert sur les champs de bataille des trophées glorieux « de la victoire (1). »

Le prince doit régner sur son peuple, mais il ne doit pas se laisser dominer lui-même comme un esclave par ses passions (2), et croire que toutes ses actions, par cela seul qu'il les fait, sont bonnes, justes et morales. Une telle prétention, si jamais elle pouvait se rencontrer dans le cœur d'un monarque chrétien, trouverait sa condamnation dans les paroles d'un roi païen, qui renvoyait cet excès d'orgueil aux princes barbares. Antigone disait que, pour lui, il n'y avait de moral que ce qui était moral, de juste que ce qui était juste (3).

Bien loin de penser trouver en lui-même une infaillibilité qui n'est pas de l'homme, un prince vraiment chrétien se fait connaître comme tel, en demandant au roi des rois de lui accorder les vertus qu'il doit enseigner par son exemple à son peuple (4), en croyant à la parole de Celui qui est le vrai prince de la paix, et en y conformant tous ses actes. C'est là le conseil que les évêques donnaient à un roi de France quand ils lui écrivaient (5) : « Parce que vous êtes appelé roi « et seigneur, il vous convient d'avoir toujours le cœur et « les yeux élevés vers Celui de qui vous empruntez, comme « du roi des rois et seigneur des seigneurs, le titre de roi et « de seigneur. » Ils l'engageaient aussi à réaliser la loi divine, d'abord, comme homme, dans sa propre personne, ensuite dans ses sujets comme roi...

A cette époque de foi, nul ne mettait en doute le droit des évêques de rappeler aux souverains leurs devoirs de rois et de chrétiens ; le deuxième concile d'Aix-la-Chapelle (336) ren-

(1) *Chrysost.* ad *Psalm.*, cit.

(2) *Augustin.*, de Civit. Dei, IV, 3.

(3) *Plutarch.*, Apophtegm. (Oper. edid. Reiske, VI, p. 692) : Εἰπόντος δέ τινος, ὅτι πάντα καλὰ καὶ δίκαια βασιλεῦσι, Ναὶ μὰ Δία, εἶπεν, τοῖς τῶν βαρβάρων ἡμῖν καὶ μόνα καλὰ τὰ καλὰ, καὶ μόνα δίκαια τὰ δίκαια.

(4) *Mauclerus*, a. a. O., lib. I, c. 12, col. 1058.

(5) Epist. Episc. ad Ludov. Reg., ann. 858, c. 11 (*Mansi*, Concil., tom. XVII, app., col. 76. — *Walter*, Corp. jur. Germ., tom. III, p. 88).

ferme un exposé étendu de ces devoirs, tirés soit des saintes Écritures, soit des ouvrages des saints Pères. On y voit la définition du pouvoir royal, qui n'est véritablement une autorité souveraine qu'autant que ceux qui l'exercent savent se gouverner eux-mêmes, et tels sont les caractères qui lui sont assignés (1) :

« Le prince doit conduire et gouverner son peuple avec « justice et équité, en s'efforçant de conserver la paix et la « concorde ; avant tout, il doit être le protecteur des églises « et le serviteur de Dieu, des veuves, des orphelins, et géné- « ralement de tous ceux qui ont besoin de secours et d'ap- « pui, comme les pauvres et les faibles (2). Il doit employer « tous ses efforts, et tous les moyens que lui offre sa formida- « ble puissance, à empêcher, autant qu'il le peut, d'abord la « perpétration d'aucune iniquité ; puis, lorsque le mal a été « commis, à le poursuivre avec une inflexible sévérité, à lui « enlever l'espoir de se dérober aux regards de la justice. Il « ne faut pas qu'il soit donné au coupable de lever insolem- « ment la tête et de défier la vindicte publique ; il faut, au « contraire, que tout le monde sache que tout crime révélé à « la justice du prince ne demeure pas impuni, mais reçoit « aussitôt la punition qu'il mérite. »

Ce devoir, qui incombe aux chefs du pouvoir temporel, de frapper de la rigueur des lois les auteurs d'attentats soit civils, soit religieux, est l'objet de recommandations instantes dans une série de canons recueillis dans la collection de Gratien : « Châtier les assassins et les blasphémateurs, dit saint « Jérôme (3), ce n'est pas commettre un meurtre, mais servir « la loi. » Alors donc qu'un homme est condamné à subir une peine capitale, en vertu d'un texte de loi et d'une sentence juridique, ce n'est pas le juge qui tue cet homme, c'est

(1) *Conc. Aquisgr.* II, ann. 836, c. 3, n. 3 (*Hardouin*, Concil., tom. IV, col. 1400). — *Conc. Troslej.*, ann. 909, c. 2 (eod., tom. VI, p. I, col. 507).

(2) Can. *Regum officium*, 23, c. 23, q. 5. — Cap. unic. *Inter cunctas*, § *Propter quod*, de Privil. in Extrav. comm. (V, 7).

(3) Can. *Homicidas*, 31, c. q. cit. — Can. *Sunt quædam*, 39, ibid. — Cap. *Postulasti*, X, de Homic. (V, 12).

la loi (1), quelles que soient les injures tombées du haut du gibet sur les ministres de la justice (2). Ainsi, l'autorité ne fait que remplir strictement son devoir en exerçant les fonctions les plus terribles de la vindicte sociale. Mais, « de « même que c'est une obligation pour ceux même qui re- « doutent la justice, à cause de la crainte qu'elle leur inspire, « de l'aimer du fond de leur âme; c'en est une aussi, pour « ceux qui inspirent cette crainte, d'aimer ceux par qui ils « sont craints. Rien ne doit se faire par pure cruauté, par « inhumanité, pour le seul plaisir de nuire; les actes même « les plus sévères de l'autorité doivent être inspirés par un « désir affectueux de venir en aide à la société ou à quel- « qu'un de ses membres... Ainsi, que le tribunal du juge soit « entouré de terreurs salutaires, rien de mieux; mais que la « miséricorde et la pitié puissent en approcher, parce que, « châtiment ou pardon, il n'y a de bon que ce qui rend les « hommes meilleurs (3). »

D'après ces principes, la justice humaine ne doit donc pas être sans entrailles, et sa sévérité pour le crime n'exclut pas absolument l'amour pour le criminel; mais il ne faudrait pas non plus que, par une philanthropie mal entendue (4), on laissât les méchants jouir tranquillement des fruits de leurs iniquités (5). Quand la société est malade dans quelques-uns de ses membres, il faut sans retard y appliquer les remèdes dont on peut espérer quelque amélioration, alors même qu'il y en aurait beaucoup chez lesquels le mal paraîtrait incurable (6).

C'est la providence divine qui a fondé les États; il ne doit

(1) Can. *Si homicidium*, 41, § *Cum homo*, 1, c. q. cit. (*Augustin.*) — Can. *Illud etiam*, 46, c. 23, q. 4.

(2) Can. *Non est*, 28, c. 23, q. 5.

(3) Can. *Prodest*, 4, § *Nam hominum*, 1, c. q. cit. (*Augustin.*)

(4) Can. *Non putes*, 36, c. q. cit. (*August.*) — Can. *Est injusta*, 33, c. 23, q. 4 (*Augustin.*).

(5) Can. *Ea vindicta*, 51, c. 23, q. 4 (*Augustin.*). — Can. *Si audieris*, 31, c. 23, q. 5 (*Cyprian.*). — *Gregor. M.*, Epist. IX, 11 (tom. II, col. 936).

(6) Can. *Nimium*, 37, § *At enim*, c. 23, q. 4 (*Augustin.*).

pas être permis à la perversité de l'homme d'anéantir cett sublime institution. Alors donc qu'elle est mise en péril pa un attentat contre les principes sur lesquelles elle repose, l prince se rend complice du crime (1) et appelle sur lui l courroux de Dieu (2), s'il n'use pas en temps opportun d droit qu'il a de juger et de punir le coupable.

C'est pourquoi le souverain est aussi rigoureusement ten d'exercer son pouvoir de juge, envers ses subordonnés, qu le sujet l'est d'obéir à son supérieur (3). Sans la justice, di saint Augustin, les États ne sont plus que de grandes bande de malfaiteurs (4). Pour empêcher qu'ils ne tombent dan cet état de désordre et de subversion complète, les pouvoir doivent s'adresser surtout aux sentiments religieux, et puise dans les considérations élevées de la foi chrétienne, dans le vérités terribles ou consolantes qu'elle enseigne, un secour trop souvent demandé aux vues égoïstes de l'intérêt parti culier (5). Le devoir suprême des princes est de veiller ass dûment et avec zèle à ce que l'Évangile soit implanté dan les cœurs de leurs sujets et y pousse de profondes racines En un mot, la religion, comme l'a déjà proclamé le philoso phe (6), est la première affaire de l'État (7); sans elle, aucu empire ne saurait subsister (8), et si, dans le paganisme, d puissants États ont pu se fonder et vivre de grands espac de temps, ils le doivent à ce qu'au milieu de leurs plus gro sières erreurs, s'étaient conservés quelques débris des tr ditions religieuses primordiales, dans lesquels apparaissa

(1) Can. *Quisquis*, 52, c. 23, q. 4 (*Augustin.*).
(2) Can. *Si ea*, 50, c. q. cit. (*Augustin.*)
(3) (*Pey*), a. a. O., p. 19.
(4) *Augustin.*, de Civit. Dei, V, 21. — Infra note 67.
(5) *Walter*, Lehrbuch des Kirchenrechts, 10ᵉ édit., § 47, note 10.
(6) *Aristot.*, Polit. VII, 8 : Πρῶτον ἡ περὶ τῶν θείων ἐπιμελεία.
(7) *Gengler*, Aphorismen über das Verhältniss zwischen Kirche und St (Tübingen, Quartalschr., Jahrg. 1832), p. 454.
(8) *Lactant.*, de Ira-Dei, c. 12 : Timor Dei solus est, qui custodit homin inter se societatem. — *Bianchi*, a. a. O., tom. I, lib. III, § 7, n. 4. — *Be nettis*, a. a. O., p. 84.

confusément la notion de l'origine divine du pouvoir (1). Les idolâtres eux-mêmes reconnaissaient qu'un État est plus fort par la religion que par les remparts et les citadelles (2).

Eh ! comment des princes chrétiens pourraient-ils n'être pas pénétrés de la conviction que Jésus-Christ est leur premier appui (3), et que leur puissance repose entièrement et uniquement sur leur foi, conséquente et pratique, au divin Rédempteur, et sur la foi de leurs peuples? Que l'on retire cette foi du cœur de l'homme et du sein des sociétés humaines, la vie individuelle (4), comme la vie sociale, est vide de sens et pleine de folie (5), vide de paix et pleine de perturbations, vide des bons fruits des bénédictions, et pleine des fruits empestés de la malédiction! Quand, au contraire, les princes sont pieux, croyants, et pleins de confiance en la protection divine, Dieu ne manque jamais de les couvrir de son égide, et de combattre pour eux dans le danger (6). Ils peuvent alors mépriser toutes les attaques, comme ce Numa qui, à l'annonce de l'approche de l'ennemi, répondit tranquillement : « Je vais offrir le sacrifice aux dieux (7). »

GOUVERNEMENT DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE PAR LA PUISSANCE SPIRITUELLE ET LA PUISSANCE TEMPORELLE.

§ 105.

Institution divine et nécessité des deux puissances.

Toutes les vérités renfermées dans la parole divine sont révélées et annoncées par l'Église à la société humaine en gé-

(1) (*Pey*), a. a. O., p. 19.

(2) *Plutarch.*, adv. Colotem., 31, p. 1125.— *Cicero*, de Legib. II, 6 et 7.

(3) *Innoc. II, P.*, Epist. 2, ad Lothar. et Richiz. (*Hardouin*, Concil., tom. VI, p. II, col. 1153.) — *Mauclerus*, a. a. O., lib. I, c. 1, col. 1008, lib. III, c. 7, col. 1167.

(4) *Mauclerus*, a. a. O., lib. III, c. 7, col. 1167.

(5) *Lactant.*, a. a. O. : Religione justitiaque detracta, vel ad stultitiam pecudum amissa ratione devolvimur, vel ad bestiarum immanitatem.

(6) *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 12, § 4 (tom. I, p. 238).

(7) *Plutarch.*, Numa, c. 15, p. 70. — *Ribadeneira*, Princeps christianus, lib. I, c. 16 et 17, II, 41 et 42.

néral, et aux puissances établies dans son sein en particulier. Or, en acceptant cette parole, en embrassant la foi des apôtres, ces puissances s'obligent par cela même à reconnaître dans son ensemble tout le symbole chrétien. La lumière s'est faite dans leur conscience, elles ont reçu la doctrine de l'Église comme la doctrine de la vérité et du salut (1); en lui jurant amour et fidélité, elles ont aliéné leur liberté, elles ont perdu le droit de disposer de leur croyance en faveur d'une autre doctrine. Par cette raison, elles ne peuvent scinder la foi de l'Église, admettre tels ou tels dogmes, rejeter arbitrairement les autres, et se composer, d'après les inspirations d'une sagesse purement humaine, une sorte d'éclectisme religieux, fondé uniquement sur des considérations politiques ou des intérêts personnels.

L'Église commande à tous les chrétiens l'obéissance envers les pouvoirs; elle leur prescrit l'observation de tous les devoirs civils, la pratique de toutes les vertus qui contribuent le plus à maintenir au sein des États l'ordre, la paix et l'harmonie sociale (2), et, par là, elle nourrit dans le cœur des peuples un patriotisme bien entendu (3). Certes, ce sont là des principes qui doivent être du goût de tous les élus de l'autorité, et qui ne déplaisent pas aux princes païens eux-mêmes; mais si un monarque chrétien prétendait borner son choix à ce point de doctrine, tout favorable à ses intérêts (4) en un mot, si, en admettant dans la loi de l'Église tout ce qui consacre ses droits, il rejetait tout ce qui a trait à ses devoirs, il se mettrait en opposition flagrante avec la volonté et l'esprit de l'Église (§ 102).

(1) *Taparelli*, Saggio teoretico di dritto naturale, n. 1420, tom. V, p. 14.

(2) *Walter*, Lehrbuch des Kirchenrechts, § 43, note c, cite ce beau passage de Leibnitz : Tolle religionem et non invenies subditum, qui pro patria, pro republica, pro recto et justo, discrimen fortunarum, vitæque ipsius subeat, eversis aliorum rebus, ipse consulere sibi et in honore atque opulentia vitam ducere possit.

(3) *Augustin.*, Epist. 5, ad Marcellin. — *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte, p. 38, p. 43 et 46.

(4) Can. *Suscipitisne*, 6, d. 10 (*Gregor. Naz.*). — *Justin. M.*, Apolog. n. 17 p. 54.

Ainsi que le simple fidèle, l'État chrétien, quelle que soit sa forme, doit recevoir sans restriction, sans réserve, sans hésitation de conscience, tout ce que l'Église, fondée par Jésus-Christ, lui ordonne de croire. Ce n'est que dans l'enseignement de l'Église que la puissance séculière trouve la définition de son véritable caractère et la notion exacte de la dignité qui lui est propre; ce n'est qu'avec le secours du flambeau de la foi qu'elle arrive à se connaître elle-même; mais elle apprend en même temps, par la même voie, que Dieu a institué sur la terre une puissance entièrement distincte du pouvoir temporel, et par sa nature et par ses fonctions (1); ce dogme est aussi clairement énoncé, aussi rigoureusement obligatoire pour elle, que celui de sa propre institution. Or, cette autre puissance, c'est l'autorité de l'Église, c'est le pouvoir que le Christ a donné à Pierre et aux apôtres.

Le Christ a envoyé ses disciples au genre humain tout entier, comme son Père l'avait envoyé lui-même, avec le triple pouvoir de l'enseignement, du suprême pontificat et de la royauté. La puissance temporelle est parfaitement en droit de faire remonter son origine au Père céleste (§ 103), et de donner pour fondement à son existence, à son autorité, le principe de l'institution divine; mais aucun État, aucun empire, dont le chef puisse dire qu'il a été immédiatement établi de Dieu (2); tandis que Dieu a choisi lui-même

(1) Dans les Reg. *Innoc. III*, de Negot. imp., p. 693, la royauté chez les Juifs est expliquée comme une institution accomplie *per extorsionem humanam*. — *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 110, p. 218, n. 114, p. 227. — (*Pey*), De l'autorité des deux puissances, tom. II, p. 14.

(2) *Almainus*, de Potestat. eccles. et laica, q. 1, c. 1 : Quoad debitum ipsa potestas sæcularis sive laica est ex ordinatione divina : sed non est ex Deo regulariter ad istum sensum, quod Deus alicui communicaverit istam jurisdictionem laicam, quia nunquam alicui regulariter immediate communicavit hanc potestatem, nec dedit speciale præceptum, ut alicui communicetur, et ideo non est a Deo quantum ad istum (§ 103, p. 459). Et sic tangitur prima differentia inter has duas potestates, quia ecclesiastica est immediate a Christo instituente ; sed laica quamvis a Deo sit ex ordinatione quantum ad debitum ; nunquam tamen est a Deo regulariter instituta. — *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindiciæ, tom. VI, p. 10 sqq. — Note 5.

le souverain de son royaume terrestre, son représentant dans l'humanité, et l'a revêtu de ses propres mains de l'autorité suprême (1) — (§ 11). C'est Dieu, en personne, qui a fondé ce royaume, qui lui a donné sa constitution, qui a élevé sur un trône supérieur à tous les trônes le monarque qui y règne; c'est en vertu de l'institution divine que le pouvoir gouvernemental, conféré primitivement aux apôtres, est passé aux évêques leurs successeurs (2); car ils sont sacrés rois et princes de l'Église par la réception de l'Esprit saint (3).

Indépendamment du précepte général de la soumission envers les puissances, qu'il adresse à tous les chrétiens par la bouche de ses apôtres, puissances parmi lesquelles il faut nécessairement comprendre celle qu'il a instituée par une coopération immédiate, le Christ s'est encore, sous ce rapport, formellement identifié avec son Église en disant : *Qui vous écoute, m'écoute; qui vous méprise, méprise celui qui m'a envoyé* (4). A ce précepte Jésus-Christ en joint un autre: celui de considérer quiconque n'écoute pas l'Église comme un païen et un publicain (5)... Aussi, il faut entendre avec quelle énergie l'apôtre ordonne aux chrétiens de se soumettre à l'autorité de l'Église : « Obéissez, leur dit-il, à ceux qui « sont préposés à votre conduite, parce qu'ils veillent pour « le bien de votre âme, comme devant en rendre compte, afin « qu'ils s'acquittent de ce devoir avec joie et non en gémis- « sant, ce qui ne vous serait pas avantageux (6). »

A l'exemple de Jésus-Christ, qui accomplit avec soumission la volonté de son Père, les chrétiens, sans en excepter les dépositaires de la puissance publique, doivent faire docilement et fidèlement la volonté de leur mère (7); celui qui

(1) *Bolgeni*, a. a. O., n. 106, p. 209.
(2) *Devoti*, Jus canon. univ. Prolog., c. 12, § 8, p. 242, § 26, p. 272.
(3) *Act. Apost.* XX, 23.
(4) *Ev. Luc.* X, 16.
(5) *Ev. Matth.* XVIII, 17.
(6) *Hebr.* XIII, 17.
(7) Can. *Non decet*, 1. d. 11

n'obéit pas au chef du royaume de Dieu sur la terre, assumè en quelque sorte sur son âme le *peccatum paganitatis* (1).

Tout en proclamant en termes très-explicites la constitution monarchique de l'Église (2), Jésus-Christ imprime à ce royaume un caractère particulier et essentiel, celui de n'être pas de ce monde (3); par là, il donne aux pouvoirs séculiers l'assurance que la puissance ecclésiastique n'empiète en aucune manière sur le domaine de l'autorité temporelle : « Écoutez, juifs, écoutez, gentils, écoutez, tous les royaumes « de la terre; je ne viens point porter atteinte à votre puis- « sance de ce monde! que voulez-vous de plus? Venez dans « mon royaume, qui n'est point de ce monde; venez-y par la « foi, et ne vous déchaînez point contre lui par l'effet de la « crainte que peut vous inspirer ce nom de royaume (4). »

Toutefois que l'on ne songe pas à s'armer des paroles du Sauveur, qui indiquent seulement l'origine toute divine de son royaume, pour refuser à l'Église toute autorité dans ce monde (5). Le peuple du royaume visible de Dieu sur la terre, ce sont tous les hommes, bons ou mauvais, qui ont été régénérés par le baptême, et ce peuple subsistera jusqu'au jour où les anges de Dieu viendront, comme des moissonneurs dans le champ du père de famille, pour recueillir le bon grain et jeter l'ivraie dans les flammes de l'enfer (6). Les justes comme les méchants sont également appelés au salut, et la grâce divine est offerte à tous dans les sacrements et dans l'action directrice du pouvoir institué par Jésus-Christ, afin que, soutenus et fortifiés par ce secours surnaturel, ils puissent arriver à la possession de l'éternelle béatitude. C'est dans

(1) Can. *Si qui sunt*, 15, d. 81 (*Gregor. VII*).

(2) *Suarez*, Defensio fidei catholic., lib. III, c. 6 (Opera, tom. XXI, p. 128).— *Bennettis*, a. a. O., p. 9 sqq.

(3) *Ev. Joann.* XVIII, 36.

(4) *Augustin.*, Tract. 115 in Joann. — *Lupoli*, Prælectiones juris ecclesiastici, tom. I, p. 164 sqq. — *Mauclerus*, de Monarchia, p. IV, lib. I, c. 3, col. 1690.

(5) *Litta*, Lettres sur les quatre articles du clergé de France, p. 78.

(6) *Augustin.*, Tract. 115, in Joann.

ce but sublime, et pour aucun autre motif d'un ordre inférieur, que le Christ est venu dans ce monde et qu'il y a fondé son royaume, et c'est pour l'institution et le salut de ce royaume, et non en vue d'une royauté purement humaine, qu'il a répandu son sang précieux (1). Jusqu'à ce jour il avait été donné au domaine temporel seulement d'avoir une organisation régulière sous le nom d'État ou de royaume; désormais le domaine spirituel devait aussi être organisé monarchiquement. Jusqu'à ce jour la royauté de l'État avait eu exclusivement la mission de conduire les hommes, avec l'autorité du glaive, au-devant de l'Église future; mais avec l'avénement de cette Église commençait un nouvel état de choses, et cette puissance toute spirituelle, cette royauté des âmes et des consciences, allait marcher à la tête de l'humanité pour la conduire à la conquête du ciel, sous l'étendard de la croix. C'est dans ce dessein tout miséricordieux que le Christ a institué son sacerdoce royal, selon l'ordre de Melchisédech (2), le pontife-roi!...

Ainsi l'on peut dire que le royaume de l'Église est dans ce monde, et que l'Église a autorité sur les hommes que le Christ lui a soumis; mais il n'est pas de ce monde, ce qui signifie qu'il ne dérive point d'un pouvoir humain. Les royaumes fondés par les hommes sont de ce monde, et ils ont pour fin immédiate le bonheur de l'humanité dans sa vie terrestre.

Il y a donc, à dater de la fondation de l'Église, deux puissances distinctes, qui, en vertu de l'institution divine (3), gouvernent et conduisent le monde : le sacerdoce royal et le pouvoir temporel (4), les deux plus insignes bienfaits qu'ait

(1) *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 111, p. 219.

(2) *Gervas. Tilber.*, Otia imperialia ad Otton. IV, imper. (*Leibnitz*, Scriptor. rer. Brunsvic., tom. I, p. 881.) — Totiusque rex ille summus simul et sacerdos Christus secundum ordinem Melchisedech suo sacerdotium consecravit imperio.

(3) *Mauclerus*, a. a. O., c. 1, col. 1677 sqq.

(4) Can. *Duo sunt*, 10, d. 96 (*Gelas.*). — Voy. sur ces canons : *Berardi*, Gratiani canones genuini, p. II, tom. I, p. 337. — *Isid. Pelus.*, lib. III, ep. 249

jamais accordés aux hommes la miséricorde divine (1). Le Christ, descendant tout à la fois de race royale et de race sacerdotale (2), a assigné à chacune de ces deux puissances sa sphère particulière (3) ; de sorte que tout le corps de l'Église se divise en deux grandes dignités : le pouvoir sacerdotal et le pouvoir de l'État (4) ; ce sont comme les deux colonnes d'airain (5) qui soutiennent le portique du temple (6), comme les deux chérubins d'or qui couvrent de leurs ailes les deux côtés du trône de Dieu, et se regardent l'un l'autre, le visage tourné vers le trône de la grâce (7). Les deux puissances sont fondées sur le Christ, comme sur leur pierre angulaire (8) ; toutes deux servent le même Créateur et gouvernent les mêmes hommes (9), obligés, par le précepte du Christ, à rendre à chacune d'elles ce qui lui est dû : à l'empereur ce qui est à l'empereur, à Dieu ce qui est à Dieu (10).

Bien que cet ordre de choses soit l'œuvre de la sagesse divine, on se sent porté à demander (11) pourquoi cette division des pouvoirs? Quelle en est la raison et l'utilité? Ne menace-t-elle pas de porter atteinte à l'unité sociale? Sans doute, il n'est pas dans l'essence des choses, comme l'a déclaré très-explicitement le canon *Principes* (12), que la puissance spiri-

(edit. Venet., 1745, p. 239) : Ex sacerdotio et regno rerum administratio constituta est. — *Petr. Damiani* Opusc. IV, Discept. synod. (Oper., tom. III, p. 35) : Quod per hos duos apices in utraque substantia regitur. — *Lactant.*, Div. instit. III, c. 1 : Et in his duobus inseparabiliter connexis et officium hominis et veritas omnis inclusa est.

(1) *Novella* 6, præf. (§ 103, not. 28).

(2) *Innoc. III*, Epist., lib. II, ep. 294 (edit. Paris., 1682, vol. I, p. 536).

(3) Can. *Quoniam*, 8, d. 10.—Can. *Cum ad verum*, 6, d. 96 (*Nicol. I* ann 865).

(4) *Conc. Paris.* VI, ann. 829, lib. I, c. 3 (*Hardouin*, tom. IV, col. 1297). — *Conc. Aquisgr.* II, ann. 836, c. 25 (eod., col. 1407).

(5) *Innoc. III*, a. a. O. — *Mauclerus*, a. a. O., c. 11, col. 1682.

(6) III *Reg.* VII, 15. — *Jerem.* LII, 21.

(7) *Exod.* II, XXV, 20.

(8) *Ephes.* II, 14 et 20. — *Mauclerus*, a. a. O., p. IV, lib. I, c. 11, col. 1741.

(9) *Devoti*, a. a. O., § 4, p. 234.

(10) *Ev. Matth.*, XXII, 21.

(11) *Suarez*, a. a. O., p. 131 et 132.

(12) *Devoti*, a. a. O., § 32, p. 284. — Can. *Principes*, 20, c. 23, q. 5 (*Isid.*, Sentent. III, 53) : Ceterùm intra Ecclesiam potestates necessariæ non essent.

tuelle soit distincte et séparée de l'autorité temporelle ; mais Isidore, auteur de ce canon, donne en même temps la raison de cette séparation ; c'est la même que nous avons déjà formulée plus haut (§ 104), à savoir, que, vu la constitution de la nature humaine, la parole purement exhortatrice du prêtre est inefficace à l'égard du plus grand nombre, lorsqu'elle ne s'appuie pas sur la crainte des châtiments temporels. Mais, dira-t-on, n'était-ce pas là précisément un puissant motif de réuuir les deux puissances dans une seule et même main ? Jésus-Christ n'aurait-il pas dû conférer le sacerdoce aux rois de la terre, ou la royauté temporelle au sacerdoce qu'il avait institué ?

Ici encore se présente l'obstacle, non moins sérieux que dans le cas précédent, de la fragilité de l'humaine nature ; si l'homme est déjà trop faible pour porter le poids d'une seule de ces deux puissances, à cause des hautes et difficiles fonctions qui y sont attachées, comment pourrait-il assumer à la fois le fardeau du pouvoir sacerdotal et de la royauté temporelle (1) ? Cette réunion, qui ne pouvait se réaliser que dans la personne de Jésus-Christ, aurait, dans l'une et l'autre hypothèse, conduit au plus affreux despotisme (2). Quel homme, placé au faîte vertigineux de la souveraineté spirituelle et temporelle, empereur et pontife tout à la fois, et sur le monde entier, serait assez maître de lui-même pour ne pas se laisser entraîner par les séductions d'une autorité sans bornes, dans des excès de pouvoirs et dans une foule d'abus ? Assurément, une pareille concentration de puissance aurait réalisé d'une manière absolue l'unité sociale ; mais c'eût été l'unité de l'esclavage ! Sous ce joug exorbitant, toute liberté eût été enlevée à la conscience humaine, et la fidélité aux devoirs du

(1) *Bolgeni*, a. a. O., n. 115, p. 229.

(2) *Facund. Hermian.*, Defens. tr. capit., lib. II, c. 3 : Christi solius est regnum cum sacerdotio simul habere : quoniam etsi quidem reges in ejus venturi figuram sacerdotis functi sunt, tamen cum manifesta lux veniret in mundum, umbras removens futurorum, nulli alteri dedit, quod sibi singulare servavit, sed in diversos sua dona distribuens sic, quæ propria sunt sacerdotii, regibus interdixit.

christianisme eût aussi perdu tout mérite devant Dieu (1) ; la foi, ce don divin, serait devenue l'œuvre de la contrainte, de la force brutale et de l'iniquité (§ 98). Or, c'est ce que le Christ n'a pas voulu et ne pouvait vouloir (2) ; médiateur entre Dieu et les hommes, en séparant, en considération de la fragilité humaine, les attributions des deux pouvoirs, et en leur assignant une sphère, une économie et des lois entièrement distinctes, il a voulu sauver et sanctifier ses serviteurs par le détachement des grandeurs terrestres et l'amour de l'humilité, et non les laisser entraîner à leur perte par l'ivresse d'un orgueil tout humain (3).

§ CVI.

Nécessité de l'accord des deux puissances.

Bien que le Christ, prince de la paix (4), ait tracé une ligne profonde de démarcation entre la puissance spirituelle et la puissance temporelle, elles n'en doivent pas moins con-

(1) *Lupoli*, a. a. O., p. 173, not. a.

(2) Can. *Si imperator*, 11, d. 96 (*Joann.* VIII, ?). : Ad sacerdotes enim Deus voluit quæ Ecclesiæ disponenda sunt pertinere, non ad sæculi potestates.

(3) *Gelas. P.*, Tomus de anathematis vinculo (*Hardouin*, Concilia, tom. II, col. 934). — Sed cum ad verum ventum est eumdem regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit. Quamvis enim membra ipsius, id est veri regis atque pontificis, secundum participationem naturæ magnifice utrumque in sacra generositate sumpsisse dicantur, ut simul regale genus et sacerdotale subsistant : attamen Christus, memor fragilitatis humanæ, quod suorum saluti congrueret, dispensatione magnifica temperans, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit ; suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi ; ut et christiani imperatores pro æterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporali cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur : quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incursibus, et ideo militans Deo, minime se negotiis sæcularibus implicaret : ac vicissim non ille rebus divinis præsidere videretur, qui esset negotiis sæcularibus implicatus : ut et modestia utriusque ordinis curaretur ne extolleretur utroque suffultis et competens qualitatibus actionum specialiter professio aptaretur. — *Berardi*, Gratiani canones genuini, p. II, tom. II, p. 259.

(4) *Isaias* IX, 6. Supra § 94

courir, dans le plus parfait accord, à l'accomplissement de leur œuvre commune, le gouvernement du monde. Malgré leur séparation, elles ne doivent pas cesser d'être unies comme deux branches d'un même tronc; car elles ont toutes deux le même but : la gloire de Dieu et le bonheur de l'humanité (1). Elles sont comme deux canaux par où les bénédictions et les grâces divines descendent sur la terre et se répandent sur le genre humain. C'est pourquoi elles doivent agir de concert pour maintenir et étendre, parmi tous les peuples chrétiens, la paix et l'ordre, conditions indispensables de toute société humaine, et sans lesquelles il n'est point de prospérité (2).

Paix à cette maison ! c'était le salut de bénédiction que le Sauveur enseignait à ses apôtres (3). *Paix à ce pays !* c'est aussi le salut de bénédiction avec lequel l'Église se présente aux gouvernements de toutes nations ; car c'est cette paix que Jésus-Christ est venu apporter au monde et que lui seul peut donner (4), et c'est pour réaliser cette paix qu'il a réuni dans sa personne, d'une manière mystérieuse, les deux puissances (5).

(1) *Isid. Pelus.*, lib. III, epist. 247 : Quamvis enim utriusque (sacerdotii et regni) permagna differentia sit (illud enim velut anima est, hoc velut corpus), ad unum tamen et eundem finem tendunt, hoc est ad subditorum salutem. — *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 12, § 1, p. 233 sqq.

(2) *Maucler*us, de Monarchia, p. III, lib. I, c. 4, col. 1019, p. IV, lib. I, c. 11, col. 1742.

(3) *Ev. Matth.* X, 12.

(4) *Ev. Joann.* XIV, 27. — *Dante*, de Monarchia I, p. 10 : Pax universalis est optimum eorum, quæ ad nostram beatitudinem ordinantur. Hinc est, quod pastoribus desursum sonuit, non divitiæ, non honores, non longitudo vitæ, non sanitas, non robur, non pulchritudo, sed pax : inquit enim cœlestis militia : *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis !* Decebat enim summum Salvatorem, summam salutationem exprimere.

(5) *Petr. Damiani* Opusc. IV, Discept. synod. (Oper., tom. III, p. 35) : Sicque mundi vertices in perpetuæ charitatis unionem concurrant, ut inferiora membra non resiliant; quatenus sicut in uno mediatore Dei et hominum hæc duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio : ita sublimes istæ duæ personæ tanta sibimet invicem unanimitate jungantur, ut quodam mutuo charitatis glutino, et rex in Romano pontifice, et Romanus pontifex inveniatur in rege.

Dans l'Église, le royaume de Dieu sur la terre, on voit clairement comment l'union des deux pouvoirs s'opère dans la dualité mystique du Christ (1). Prêtre et roi tout ensemble, l'Homme-Dieu, qui doit s'asseoir sur un trône glorieux et régner sur tout l'univers, doit aussi être le conseil et la paix (2) entre l'Église, investie par lui du sacerdoce et de la royauté, les évêques ayant été institués princes et rois sur le monde entier (3), et le peuple chrétien appelé à être prêtres et à régner avec Jésus-Christ selon les paroles du prophète : « Vous nous avez faits rois et sacrificateurs pour notre « Dieu (4). »

Tel est le type figuratif de l'union qui doit exister entre les deux puissances. Cette union doit être si intime et si complète, qu'il paraisse que ces pouvoirs sont enchaînés l'un à l'autre par un lien indestructible, et que l'on retrouve constamment la royauté dans le sacerdoce et le sacerdoce dans la royauté (5). Car, dirons-nous avec un écrivain célèbre : « Christus univit in se regnum et sacerdotium ; tollens « de æqualitate invidiam et de imparitate calumniam, dixit : « Qui major est in vobis, fiat sicut minor. Per hoc docens « nullam inter eos habendam de dignitate majoritateque di- « scordiam, quorum cor unum et anima una in Domino (6). »

Aussi, heureux le prince qui unit le glaive de la royauté, qu'il porte comme ministre de Dieu, avec l'épée pacifique du

(1) *Petr. Damiani* Epist., lib. VII, ep. 3 (ad Henricum, Henrici II imp. fil., tom. I, p. 121) : Utraque præterea dignitas et regalis scilicet et sacerdotalis, sicut principaliter in Christo sibimet invicem singularis sacramenti veritate connectitur, sic in christiano populo mutuo quodam sibi fœdere copulatur.

(2) *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindiciæ, tom. VI, p. 130 sqq. et 135. — *Zachar.* VI, 13.

(3) *Psalm.* XLIV, 17. — *Bennettis*, a. a. O., p. 131.

(4) *Apoc.* V, 1.

(5) *Petr. Damiani* Opusc. IV, a. a. O. (not. 6).

(6) *Gervas. Tilber.*, Otia imper. (*Leibnitz*, Script. rer. Brunsvic., tom. I, p. 882) : Christus univit in se regnum et sacerdotium; tollens de æqualitate invidiam et de imparitate calumniam, dixit : Qui major est in vobis, fiat sicut minor. Per hoc docens nullam inter eos habendam de dignitate majoritateque discordiam, quorum cor unum et anima una in Domino.

sacerdoce (1) : la miséricorde du prêtre tempérant la sévérité du roi, et l'autorité du roi couvrant de sa protection le ministère du prêtre ; ils se prêtent un mutuel secours et se communiquent réciproquement leur force et leur influence (2) (§ 107).

Cette alliance, si bien appréciée d'avance par l'oracle du Seigneur, affermit le pouvoir temporel, étend et consolide le pouvoir spirituel, et les honore tous deux (3).

C'est donc par le besoin d'une mutuelle assistance, dans l'accomplissement de leur tâche commune, que Jésus-Christ a scellé l'union de la royauté et du sacerdoce : les gouvernements ont besoin des évêques pour les choses spirituelles, pour acquérir les vertus qui doivent leur ouvrir les portes du ciel, et les évêques ont besoin des gouvernements et des lois émanées de la juridiction séculière, pour propager parmi les hommes le zèle de la maison de Dieu, les œuvres de la charité et de la justice chrétienne (4) ; le sacerdoce trouve dans l'État une égide, et l'État un appui dans la sainteté du sacerdoce (5).

L'Église prie pour l'État ; elle appelle sur les gouvernements chrétiens les bénédictions du ciel, afin que, leur pouvoir s'affermissant dans l'amour de leurs sujets et dans la

(1) Le roi Edgar disait aux évêques Dunstan, Oswald et Éthelwald (Orat. *Edgar*. reg., ann. 969. *Hardouin*, Concil., tom. VI, p. I, col. 675) : Æmulamini, o sacerdotes, æmulamini vias Domini et justitias Dei nostri. Tempus insurgendi contra eos qui dissiparunt legem. Ego Constantini, vos Petri gladium habetis in manibus. Jungamus dexteras : gladium gladio copulemus, et ejiciantur extra castra leprosi, ut purgetur sanctuarium Domini et ministrent in templo filii Levi.

(2) *Richard.*, Archiep. Cantuar. Epist. ad omn. Episc. Angliæ, inter *Petr. Bles.* Epist. 73 (edit. Paris., tom. I, p. 110).

(3) *Petr. Damiani* Serm. 69, in dedicat. eccles. 2 (Opera, tom. II, p. 181).

(4) *Gelas.*, Tomus de anathem. vinc. (§ 105, note 42). — Can. *Cum ad verum*, 6, d. 96. — V. note suivante.

(5) *Petr. Damiani* Epist., lib. III, ep. 6 ad Annon. Archiep. Colon. (tom. I, p. 46) : Quoniam utraque dignitas alternæ invicem utilitatis est indiga, dum et Sacerdotium regni tuitione protegitur, et Regnum sacerdotalis officii sanctitate fulcitur. — *Conc. Nic.* II, ann. 787, act. III (Epist. Episc. ad Tarasium ; *Hardouin*, Concil., tom. IV, col. 130).

paix avec les autres peuples, elle puisse voir se lever pour elle-même des jours calmes et sereins. L'État, de son côté, défend les intérêts de l'Église et coopère à sa mission moralisatrice, pour attirer sur lui sa sollicitude et obtenir par ses prières la gloire du triomphe éternel. L'Église demande au ciel que le dépositaire du pouvoir s'élève à la gloire de David (1), la puissance temporelle emploie ses armes morales et matérielles à rehausser la dignité du sacerdoce à l'égal de Melchisédech ; le roi ceint l'épée pour marcher contre les ennemis de l'Église, le prêtre passe ses nuits dans la prière pour réconcilier le peuple et le roi avec Dieu. Celui-là a reçu mission de mettre la société à l'abri des malfaiteurs et des perturbateurs de l'ordre social, de les frapper au besoin du glaive de la loi ; celui-ci, armé des sublimes pouvoirs conférés à l'Église, est établi juge sur les consciences, pour lier les unes dans toute la sévérité des lois canoniques, et pour délier les autres avec la douceur d'une tendresse maternelle (2). « Ideoque, dit un savant archevêque, si ab altero suppletur « alterius insufficientia, non videtur duplex contritio, aut « punitio combinata (3). » Il y a bien deux puissances, mais elles ne forment qu'un seul et même État : le royaume de la chrétienté (4).

C'est ainsi que les deux pouvoirs ornent tous les aspects de la vie humaine (5). Leur bonne intelligence favorise la propagation et l'affermissement de la foi, détruit l'hérésie, fait germer les vertus dans le cœur des hommes et en extirpe les vices, protége, conserve la justice, frappe d'impuissance la perversité, maintient la paix dans les États, fait

(1) A son avénement au trône, Justin écrivait au pape Hormisdas (*Justin. Imp.* Epist. ann. 518. *Mansi*, Concil., tom. VIII, col. 434) : Precamur, ut sanctis orationibus vestris divinæ potentiæ supplicetis, quatenus initia nostri roborentur imperii.

(2) *Petr. Damiani* Epist. ad Henr. cit., p. 121.

(3) *Richard.* Archiep. Epist. cit. : Ideoque, si ab altero suppletur alterius insufficientia, non videtur duplex contritio, aut punitio combinata.

(4) *Bennettis*, a. a. O., p. 83.

(5) *Novella* 6, præf.

disparaître toutes les oppressions, et l'on voit la douceur d[u] peuple chrétien triompher de la barbarie des idolâtres, l[a] liberté de l'Église s'accroître avec la prospérité de l'État (1), le salut des âmes avec le bien-être des corps, et tous les membres de l'Église, clercs ou laïques, protégés dans leurs droits dans la libre manifestation de leurs croyances (2).

« Vous savez, dit Ives de Chartres à Pascal II, que lorsqu[e] « le trône et l'autel vivent dans une étroite alliance, le mond[e] « est bien gouverné, l'Église florissante et féconde en bon[s] « fruits (3). »

Les deux puissances doivent donc aller au-devant l'une d[e] l'autre, comme deux sœurs, animées d'une confiance réciproque, et ne jamais oublier qu'elles sont établies pour gouverner le monde de concert.

Aussi rien de plus funeste au bien de l'humanité que l[a]

(1) Cap. *Novit*, 13, X, de Judic. (II, 1, Innoc. II) : Ad honorem ac profectu[m] et incrementum ipsius (regis Franciæ) efficaciter adspiramus, exaltatione[m] regni Francorum sublimationem Sedis apostolicæ deputantes (p. d.).

(2) *Innoc. III, P.*, Epist., lib. II, ep. 294 (edit. Baluz., tom. 1, p. 536).

(3) *Ivo Carnot.*, Epist. 238, p. 103 : Novit paternitas vestra, quia cu[m] regnum et sacerdotium inter se conveniunt bene regitur mundus, floret et fr[u]ctificat Ecclesia. — *Arnulf. Lexov.*, Epist. 34, ad Thom. Cantuar. (edid. *Giles.*, p. 157) : Inclinabit siquidem Deus animum principis (Henrici II) et a[d]versum sua bonitate convertet, ut regnum et sacerdotium paribus sibi invice[m] cooperentur auxiliis, mutuam sibi exhibeant caritatem. Si quis enim provid[æ] prudentiæ veteris instituta consideret, a quibus tam religionis ecclesiasticæ quam regalis excellentiæ jura fluxerunt, cognoscet ea tanta sibi invicem rati[o]nis necessitate connexa, ut plurimam alterum de altero contrahat firmitate[m]. Unde si quid invicem molestiæ vel injuriæ fuerit irrogatum, in eum qui irr[o]gaverit, constat esse vertendum, quia neque pax Ecclesiæ sine regno, nequ[e] regno salus poterit nisi per Ecclesiam provenire. — Epist. 62, p. 205 : Siquide[m] dignitas ecclesiastica regiam potius provehit quam adjuvat dignitatem, et reg[a]lis dignitas ecclesiasticam conservare potius consuevit quam tollere libertate[m]. Etenim quasi quibusdam sibi invicem complexibus dignitas ecclesiastica [et] regalis occurrunt, cum nec reges salutem sine Ecclesia, nec Ecclesia pacem si[ne] protectione regia consequatur. — *Johan. Saresb.*, Epist. 44, ad Henr. Re[g.] (edid. *Giles.*, tom. I, p. 45) : Illa est regnorum vera pax, et semper optand[a] tranquillitas, quum in fide et dilectione sibi cohærent membra Ecclesiæ, et s[a]cerdotibus debitam reverentiam principes, et principibus plenæ fidelitatis exh[i]bent obsequium sacerdotes. Si vero suis in se facultatibus collidantur, ta[m] sæcularis quam ecclesiasticæ potestatis enervabitur vigor, quia, juxta voce[m] Altissimi, in se divisum regnum quodlibet desolatur.

rupture du lien de la concorde entre la puissance spirituelle et la puissance temporelle ; dès ce moment, le monde est fatalement livré au désordre, aux dissensions et aux luttes (1) : « Dès que la discorde éclate entre les deux pouvoirs, dit « encore Ives de Chartres dans la lettre déjà citée, non-seulement les petites choses cessent de prospérer, mais les grandes dépérissent misérablement (2). »

Alors la liberté commence à décroître dans l'État, les églises sont troublées, les droits méprisés, et un grand danger menace les âmes (3). Or, le sort de chacune des deux puissances est solidaire de celui de l'autre ; quiconque jette le trouble ou la division dans l'Église porte en même temps atteinte à l'harmonie de l'État. Malheur donc au prince dont on pourra dire, comme de Phaleg (4), que le royaume s'est divisé sous son règne (5) ! L'expérience a constamment prouvé que la paix produit la prospérité, et la discorde le malheur de l'Église et de l'État (6).

Dieu, dans l'ancienne alliance, a montré, dans une foule de circonstances et par un grand nombre d'exemples figuratifs, de quels châtiments sévères il punit les États qui répudient l'alliance de l'Église, et quelles récompenses magnifiques il accorde à ceux qui la conservent (7).

C'est donc une œuvre de perversité diabolique, de semer des germes de défiance et de désunion entre l'Église et la puissance séculière ; car c'est jeter l'humanité dans une fausse

(1) *Card. Arag.*, Vita Alexandri III, P. (*Muratori*, Script. rer. Ital., tom. III, col. 469.) — *Hurter*, Innocenz III, vol. III, p. 61.

(2) *Ivo Carnot.*, a. a. O. : Cum vero inter se discordant, non tantum parvæ res non crescunt, sed etiam magnæ res miserabiliter dilabuntur. — *Hugo Floriac.*, de Reg. potest. et sacerd. dign. Prol. (*Baluz.*, Miscell., tom. IV, p. 10.)

(3) *Innoc. III*, Epist. cit. — *Ivo Carnot.*, Epist. 214, p. 91 : In tanta scissura, in tanta procella, florere et fructificare non potest mater Ecclesia.

(4) *Genes.* X, 35.

(5) *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 104, p. 205, n. 108, p. 212.

(6) *Devoti*, a. a. O., § 4, p. 238.

(7) *Belluga* (Obispo di Cartagena), Memorial al rey Phelipo Quinto sobre las materias pendientes con la Corte de Roma y expulsion del Nuncio de Su Santidad de los reynos de España. — *Palafox*, Memorial al rey por la inmunidad ecclesiastica (Obras, tom. III, p. II, p. 511). — *Mauclerus*, a. a. O., p. IV, lib. V.

voie, et la tromper doublement, au point de vue de son bonheur temporel et de sa félicité éternelle (1).

C'est en suivant cette voie que l'on est parvenu à faire considérer, à un grand nombre de chrétiens faciles à égarer, le chef de toute la chrétienté, comme une puissance étrangère; comme si l'Église avait cessé d'être universelle, comme si le lien commun qui fait de tous les États chrétiens un seul royaume, le royaume du Christ, pouvait être un lien étranger! Quel n'est pas l'aveuglement de ces princes, autrefois catholiques, qui ont cru devenir plus libres en secouant ce qu'ils appelaient le joug de Rome (2)? Quels pervers conseillers que ceux qui ont pu inspirer à leurs maîtres de semblables principes (3)? « O vous donc, ministres de l'Église, « s'écrie Bossuet, et vous, ministres des rois, pourquoi vous « désunissez-vous? L'ordre de Dieu est-il opposé à l'ordre « de Dieu? Oh! pourquoi ne comprenez-vous pas que votre « action est une, que servir Dieu, c'est servir l'État, et que « servir l'État, c'est servir Dieu (4)? »

Voilà sans contredit une grande vérité que les chrétiens doivent prendre pour règle de leur conduite toutes les fois que la loi de l'État n'est pas contraire à la volonté de Dieu et aux préceptes de l'Église, et qui exprime, avec autant de clarté que d'éloquence, le principe général du concours mutuel que se doivent les deux puissances.

§ CVII.

Obligation, pour les deux puissances, de s'assister mutuellement.

Nous avons dit que la royauté et le sacerdoce, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, bien loin d'être deux principes hostiles, dérivaient de la même source et tendaient,

(1) *Mauclerus*, a. a. O., p. IV, lib. II sqq.
(2) *Bossuet*, Sermon sur l'unité de l'Église (Œuvres complètes, tom. IV, p. 314). — *Devoti*, a. a. O., p. 235, note 5.
(3) *Bolgeni*, a. a. O., n. 118, p. 236.
(4) *Bossuet*, a. a. O., p. 306.

finalement, au même but; que, pour arriver à ce but, chacune de ces deux puissances apportait à l'autre le concours de ses forces et de ses moyens d'action, et que l'une et l'autre trouvaient, par contre-coup, leur propre avantage dans cette assistance réciproque (1), et nous avons dû naturellement en conclure que, quoique essentiellement distincts, ces deux pouvoirs devaient se produire, dans leur exercice, comme s'ils n'en formaient véritablement qu'un seul (§ 106). En effet, par cette assistance mutuelle, chacun de ces deux pouvoirs acquiert ce qu'il ne possède pas par lui-même; il s'accroît de toute la force de son auxiliaire, et cette combinaison de puissance lui donne une autorité semblable à celle qu'aurait exercée un pouvoir unique appelé à gouverner seul le monde entier. Dieu n'ayant pas voulu cette concentration, dans une seule main, de la souveraineté sacerdotale et de la souveraineté temporelle (§ 103), il y a suppléé en donnant à l'une et à l'autre un droit d'assistance réciproque, dans tous les cas où l'une ou l'autre ne se trouverait pas suffisamment servie ou protégée par sa propre force (2).

Tout dépositaire du pouvoir suprême, pénétré de cette idée que c'est la Providence divine qui l'en a investi, ne peut ne pas avoir conscience de ce qu'il doit à l'Église sa mère (3); il ne peut décliner l'honneur de la protéger et de la défendre contre tous ses ennemis, contre tous les dangers qui la menacent (4). Il porte le glaive; mais il considère cette arme matérielle comme destinée à seconder le glaive spirituel (5). Et cela est vrai; car, en un sens, l'Église est armée des deux glaives : l'un est dans sa main, et l'autre doit toujours être tiré

(1) *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 118, p. 236.

(2) Can. *Si in adjutorium*, 7, d. 10 (*Augustin.*). — Can. *Non invenitur*, 41, c. 23, q. 4 (*Augustin.*). — Can. *Nec licuit*, 4, i. f., d. 17 (*Pelag.* I). — Cap. *Si quis*, 2, i. f., X, de Cler. excom. (V, 27).

(3) *Leon. M.*, Epist. 164, c. 1, ad Leon. August. (tom. I, col. 1345).

(4) *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 12, § 31, tom. I, p. 280.

(5) *Frider. II, Imp.*, Const. ann. 1220, c. 7 (*Pertz*, Monum. Germ. hist., tom. IV, p. 236): Et quia gladius materialis constitutus est in subsidium gladii spiritualis, etc. — *Conventus Wormat.*, ann. 1076 (eod., p. 48).

pour sa défense (1). Les princes auront un jour à rendre compte d'abord, en général, de la manière dont ils auront rempli les devoirs sacrés que leur impose leur qualité de membres de l'Église; puis, en particulier, du plus ou moins de zèle qu'ils auront mis à veiller aux intérêts de l'Église placée sous leur garde, dans la mesure de leur pouvoir et dans toutes les circonstances où elle avait besoin de leur secours (2).

Il ne s'agit pas seulement pour eux de pourvoir aux besoins extérieurs de l'Église, à l'entretien de son culte, aux moyens d'existence de ses ministres (3); ils ne se sont pas acquittés envers elle pour ne lui avoir point refusé la protection légale à laquelle a droit toute société licite en soi; ils doivent encore, et c'est là le but suprême, la principale mission de la puissance temporelle, favoriser l'établissement du règne de Dieu, et, par conséquent, donner à leurs peuples une législation en harmonie avec la loi divine annoncée par l'Église (§ 111), une législation qui prête l'appui de son autorité aux prescriptions de la loi religieuse (4); or, la première condition d'une alliance efficace de la loi de l'État avec celle de l'Église, c'est l'application des moyens de coercition dont la première dispose dans tous les cas où la peine spirituelle est insuffisante (5). La voix du pasteur n'a pas toujours assez de puissance pour éloigner les loups ravisseurs du troupeau de Jésus-Christ; c'est alors au prince, investi de l'autorité du glaive, qu'il appartient de s'armer de sa force, pour réprimer et mettre en fuite tous les ennemis de l'Église (6) : « La mansuétude de l'Église se refuse à recourir à l'effusion

(1) *Bernard.*, Epist. 256, ad Eugenium P. — Exerendus est nunc uterque gladius in passione Domini... Per quem autem, nisi per vos? Petri uterque est; alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus. — *Bolgeni*, a. a. O., n. 116, p. 230. — Cap. *Unam sanctam*, 1, de Major. et obed. Extrav. comm. (I, 8). — *Belluga*, Memorial, § 8, n. 132, p. 123.

(2) *Isidor. Hisp.*, Sentent. III, c. 49.

(3) *Gregor. M.*, Epist. VII, 6, col. 802.

(4) Can. *Certum est*, 12, d. 10.

(5) Cap. *Ad abolendam*, 9, X, de Hæret. (V, 7). — Imperialis fortitudinis vigore suffulti. — Nos Friderici vigore suffulti.

(6) *Bolgeni*, a. a. O., n. 117, p. 235.

« du sang ; elle se contente de la répression toute morale des « censures canoniques ; mais le bras des princes chrétiens « lui vient en aide (1), » en usant de toutes les sévérités de la loi séculière contre ceux qui attentent par leurs actes à la foi et aux institutions de l'Église. De cette manière, la juridiction disciplinaire, que l'humilité des ministres du Christ ne leur permet pas d'exécuter par eux-mêmes, trouve dans l'autorité des princes chrétiens un exécuteur assez puissant pour courber sous le joug l'orgueil des plus rebelles (2).

Il serait facile de citer une foule d'exemples des remontrances adressées par le pape aux souverains séculiers, pour leur rappeler leurs devoirs à cet égard : « Vous devez sans « hésiter, écrit Léon le Grand à l'empereur du même nom, « reconnaître que la puissance royale ne vous a pas été con« férée seulement pour le gouvernement du monde, mais « encore, et surtout, pour la protection de l'Église, afin qu'en « réprimant les audacieuses entreprises de ses ennemis, vous « conserviez dans l'ordre tout ce qui y est resté, et le réta« blissiez partout où il a été troublé (3). »

La puissance séculière doit donc, et cela dans son propre intérêt bien-entendu (4), réprimer tout acte d'hostilité envers l'Église (5), en quelque lieu qu'il se produise, et jusqu'aux points les plus éloignés du territoire soumis à son autorité, et défendre la foi chrétienne partout où elle est menacée (6).

(1) *Leon. M.*, Epist. 15, ad Turribium (tom. I, col. 696) : Ecclesiastica lenitas, etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adjuvatur.

(2) *Isidor.*, Sentent., lib. III, c. 53.

(3) *Leon. M.* Epist. 156, c. 3, ad Leon. Aug. (tom. I, col. 1323) : Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam, ut ausus nefarios comprimendo et quæ sunt bene statuta defendas, et veram pacem his, quæ sunt turbata, restituas.

(4) § 104. — *Bolgeni*, a. a. O., n. 118, p. 236. — *Taparelli*, Saggio teoretico di dritto naturale, n. 1417, tom. V, p. 12. — *Mauclerus*, a. a. O., col. 1205, 1214 et 1735.

(5) *Leon. M.* Epist. 111, ad Marcian. imp., col. 1185.

(6) *Anatol.* Epist. ad Leon. Pap. (inter *Leon.* Epist. 101, col. 1122). — *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte, p. 276 et 320.

En conséquence, les deux pouvoirs doivent s'unir contre le schisme, l'hérésie et l'apostasie ; ce n'est que par cette alliance qu'ils sont forts contre elles. L'Église, sans doute, ne peut jamais être vaincue (1) ; mais des peuples entiers peuvent être entraînés à la perte de la foi (2), si la puissance séculière n'oppose point une digue à la propagation des erreurs, et n'emploie pas la force de son bras contre les déserteurs de l'unité catholique (3). C'est par cette raison que, dès les temps les plus reculés, l'Église a eu recours à l'autorité temporelle, même pour la convocation des conciles, toutes les fois qu'il paraissait désirable de réunir les évêques dans des assises solennelles, pour soumettre à leur décision telle ou telle question doctrinale diversement résolue dans la pratique. Les empereurs assistaient en personne aux conciles, et veillaient activement à l'exécution des décrets qui y étaient rendus (§ 84).

Si l'Église se trouve fréquemment dans le cas d'avoir recours à l'assistance temporelle, elle ne va pas à elle les mains vides. Les sociétés humaines ont besoin du secours de la religion (§ 104), et l'Église est pour elles tout à la fois un pouvoir tutélaire et un auxiliaire puissant; seulement la protection qu'elle leur apporte est d'une tout autre nature que celle qu'elle en reçoit. Aussi, Léon le Grand ne peut-il être accusé d'avoir exagéré les services de l'Église, quand il écrivait à l'empereur Théodose (4) : « Donnez-nous la liberté de défendre « la foi ; car, en faisant les affaires de l'Église, nous faisons « en même temps celles de votre empire et de votre salut. Si « vous voulez conserver la possession paisible de vos pro- « vinces, préservez l'Église des attaques des hérétiques, et « les droits du Christ protégeront votre empire. » Nous n'en-

(1) *Gelas.*, Epist. ad Anastas. imp. (*Hardouin*, Concil., col. 894) : Impeti possunt humanis præsumptionibus, quæ divino judicio sunt constituta ; vinci autem quorumlibet potestate non possunt.

(2) *Bolgeni*, a. a. O., n. 104, p. 205.

(3) *Id.*, *Ibid.*, n. 116, p. 232.

(4) *Leon. M.* Epist. 43, c. 3, ad Theodos. (ex MSS. Latinis collect. Chalced. dans *Ballerini*, tom. I, col. 910).

tendons pas ici parler, du moins d'une manière immédiate, du concours matériel que l'Église prête à l'État, en l'aidant de toutes les ressources temporelles dont elle dispose; cela va de soi, et l'histoire peut fournir à cet égard de mémorables exemples (1). Mais bien plus grand est le secours que l'Église accorde à l'autorité séculière, et par son enseignement, et par le précepte, si fréquemment recommandé, de l'obéissance aux lois temporelles (2), et par l'exercice de son droit de justice afflictive. L'Église, pas plus que l'État, ne saurait laisser impuni le refus d'obéissance aux supérieurs temporels, dans tous les cas où elle est due; unissant donc son action à celle de l'État, elle retranche de sa communion, en vertu de son droit de coercition pénale, les insoumis et les révoltés, ou elle les force, par d'autres moyens, de se soumettre de nouveau à leurs supérieurs. Ceci nous mène à une question qui demande un examen tout particulier.

L'union intime établie par Dieu entre les deux puissances ne saurait permettre que les sujets rebelles de l'une puissent trouver un refuge auprès de l'autre; elle veut, au contraire, que chacune de son côté fasse tout ce qui dépend d'elle pour que les récalcitrants soient ramenés sous la domination de leur souverain légitime. Ce principe, avec une légère modification dans les termes, peut se formuler ainsi qu'il suit: Ni l'Église ni l'État, unis ensemble sur la véritable base du droit divin, ne connaissent la tolérance (3): l'Église, parce que la véritable paix, la véritable charité excluent la tolérance de tout ce qui peut être une cause de trouble et de discorde; l'État, parce que, tant qu'il reste fidèle à son principe, il ne peut rien tolérer de ce qui n'est pas en harmonie avec la jus-

(1) *Mamachi,* Del diritto libero della Chiesa di acquistare e possedere beni temporali, tom. III, p. I, p. 236 sqq., p. II, p. 245 sqq. — *(Pey),* De l'autorité des deux puissances, p. IV, c. 2, § 4, tom. III, p. 377.— *Devoti,* a. a. O., § 28, nat. 1, p. 276.

(2) Can. *De capitulis,* 9. — Can. *Quis autem,* 11, d. 10 (*Gelas.*). — *Petr. Bles.,* Ep. 7, p. 11.

(3) *(Pey),* a. a. O., ch. 1, § 3, tom. III, p. 323 et suiv. — *Muzzarelli*, Tolleranza (Il buon uso della logica, tom. II, p. 66 sqq.).

tice divine. Jésus-Christ lui-même réprouve la tolérance, quand il dit : « Qui n'est pas pour moi est contre moi (1) ; » et la paix qu'il a apportée sur la terre est tout autre que celle que le monde donne (2). Cette paix du Christ est parfaitement conciliable avec l'épée qu'il a également apportée (3), et qui, d'après ses propres paroles, doit séparer le père d'avec le fils, le frère d'avec le frère. La paix de Jésus-Christ marche en donnant la main à la vérité et à la justice ; elle ne fait point ses compagnes de l'erreur et de la perversité ! Elle s'appuie sur l'unité et non sur le schisme ! Cette paix appelle l'épée à la garde de l'unité, pour séparer le frère du frère, afin que le frère ne sépare pas le frère de l'unité de l'Église. De même, la charité est le précepte suprême que l'Église enseigne à ses membres (4) ; mais cette vertu sublime cesserait d'être une vertu, elle ne serait plus la charité, si elle laissait croître l'ivraie parmi le bon grain, si elle pouvait permettre, *par tolérance*, au génie des fausses doctrines, d'arracher ses enfants de son sein et d'éloigner de leurs yeux le flambeau de la vérité ! C'est pourquoi l'apôtre saint Paul, qui compte pour rien toutes les œuvres, tous les sacrifices sans la charité (5), pouvait, sans offenser cette vertu divine, livrer à Satan (6) tous ceux qui troublaient l'unité de l'Église, et ordonner de les fuir (7).

Comme son divin époux, l'Église peut dire : *Qui n'est pas pour moi est contre moi ;* car elle a reçu de lui la plénitude de la doctrine sacrée, et, en vertu de sa mission, elle a droit d'exiger de chacun qu'il reçoive docilement cette doctrine ; quiconque la repousse obstinément, ou s'en tient avec opiniâtreté à ce qu'il lui a plu d'en choisir, est, par cela même,

(1) *Ev. Matth.* XII, 30.
(2) *Ev. Joann.* XIV, 27.
(3) *Ev. Matth.* X, 34. — *Ev. Luc.* XII, 51.
(4) *Ev. Matth.* XXII, 39.
(5) I *Cor.* XIII, 2.
(6) I. *Tim.* I, 20.
(7) *Tit.* III, 10.

contre l'Église ! Or, si l'Église tolérait un tel adversaire, elle devrait tolérer tous ses ennemis, tous les ennemis du Christ et du nom chrétien ; si elle tolérait une secte, elle devrait les tolérer toutes, et, par là, se renoncer elle-même, se suicider volontairement !

Le rôle de la puissance temporelle, lorsqu'elle est bien pénétrée de la vérité de la doctrine catholique, est le même que celui de l'Église. Pas plus qu'elle ne tolère qu'il se forme, dans sa sphère sociale et politique, une société en dehors du cercle de son autorité, parce qu'une pareille tolérance la conduirait à sa propre ruine ; pas plus qu'elle ne permet que ses sujets soient dépouillés de leur bien-être temporel par la révolte et la guerre civile, elle ne doit tolérer ni permettre que des sociétés, s'affranchissant elles-mêmes de l'autorité de l'Église qu'elle doit défendre en alliée fidèle, trompent et égarent ces mêmes sujets, en matière de foi ou de morale, et compromettent ainsi le salut de leur âme. En conséquence, tout État chrétien, dans la sphère de sa puissance, est obligé de protéger, de défendre, d'assister de toutes manières les droits et les intérêts de l'Église catholique, contre toutes celles qui ne professent pas sa doctrine, et d'éviter de s'allier avec elles. En thèse générale donc, il ne saurait être permis à un État chrétien de contracter alliance avec des peuples païens ou hérétiques ; et, en particulier, il n'y a pas même à mettre en question la radicale invalidité d'une semblable alliance, dans le cas où il s'agit d'une guerre injuste, dans celui où l'intervention de la puissance catholique aurait pour but l'agrandissement d'un État professant une autre foi que celle de l'Église, et même dans celui d'une guerre juste, lorsque les conditions stipulées dans le traité d'alliance sont de nature à porter atteinte aux intérêts de l'Église ; en pareil cas, le prince ou l'État catholique menacé par un ennemi plus fort que lui doit remettre sa cause entre les mains de Dieu et attendre de lui un autre secours (1).

(1) *Reiffenstuel,* Jus canon., lib. V, tit. 7, n. 156 sqq., p. 153.

Tel est, à s'en tenir aux principes purs du droit divin, en matière d'intolérance religieuse, le devoir rigoureux de toute puissance, soit spirituelle, soit temporelle ; mais ces principes, ainsi que nous l'avons montré précédemment, ne sont point ceux du droit historique, tel qu'il s'est formé successivement au moyen de contrats inviolables et de constitutions jurées, etc. (§ 101). L'alliance entre les deux pouvoirs appelés, chacun dans sa sphère, à gouverner le monde, n'a donc pas toujours lieu, en se basant sur les principes du droit positif humain, conformément aux prescriptions du droit divin. Or c'est précisément cette alliance, qui est en quelque sorte le mariage, en Jésus-Christ, de l'Église et de l'État, qui doit effacer la ligne de séparation tracée par la différence qui les distingue effectivement (1).

Il nous était impossible, dans les considérations précédentes, de laisser entièrement à l'écart cette différence essentielle ; mais ici nous devons nous y arrêter d'une manière toute spéciale, et examiner à fond quelles sont la nature et l'étendue de la distinction des deux puissances.

§ CVIII.

4. *Distinction des deux puissances.*

L'Église est un pouvoir immédiatement institué de Dieu, tandis que la puissance temporelle ne procède que médiatement de l'institution divine ; cette différence, à elle seule, en implique nécessairement beaucoup d'autres. Le royaume fondé par Jésus-Christ doit s'élever au-dessus de tous les empires terrestres, comme tout ce qui sort de la pensée divine s'élève au-dessus des œuvres de l'homme ; sa domination est sans limites ; l'arbre planté par la main de Dieu doit

(1) *Gregor. II*, Ep. 1, ad Leon. Isaur. (int. præamb. Conc. Nic. II, dans *Hardouin*, Concil., tom. IV, col. 10) : Consilium autem Christi amantium imperatorum, et piorum pontificum virtus una est, quando cum pace atque caritate res administrantur. — *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindiciæ, tom. VI, p. 127.

ombrager toute la terre, et tous les peuples doivent venir s'abriter sous ses rameaux (1). La suprême loi morale de l'Église est destinée à régner sur le monde entier (2). Toutes les nations, sans distinction de race ni de langage, sont appelées à recevoir, dans le sein de l'Église, les enseignements de cette loi. La législation d'un État particulier, au contraire, n'oblige que les membres de cette fraction de la société humaine. Sans doute, comme loi d'ordre social, la constitution de l'État se retrouve partout, chez tous les peuples; et, grâce au précepte d'obéissance envers la puissance temporelle promulgué par l'Église, elle repose sur un principe universel. Mais cette constitution n'est pas la même chez tous les peuples, et conséquemment l'État, à l'inverse de l'Église universelle, porte le caractère du *particularisme* (§ 27).

A cette universalité l'Église joint encore l'unité et l'immutabilité (3); il en est autrement de l'État; il y a plusieurs États, il ne peut y avoir qu'une Église. L'Église ne peut être que le royaume *un* du Dieu *un*, et le souverain suprême de ce royaume ne peut avoir qu'un lieutenant. La société humaine, au contraire, s'est fractionnée en une foule d'États, et, bien que, dans chacun de ces États, le pouvoir gouvernemental tienne la place de Dieu, il y a néanmoins autant de chefs particuliers que de peuples différents, tandis que le pouvoir de l'Église embrasse la totalité du peuple chrétien... Il est vrai que l'Église, une et universelle, s'est déployée en diverses unités partielles qui portent également le nom d'églises (§ 2); mais elle ne saurait jamais se diviser de telle sorte qu'une de ces églises particulières puisse avoir le droit de se séparer du centre de l'unité; car, s'affranchir de l'autorité du vicaire de Jésus-Christ, c'est se séparer de Jésus-Christ lui-même. Telle n'est pas la loi des royaumes humains; ils peuvent subir de nombreux fractionnements,

(1) *Ev. Matth.* XIII, 31.
(2) *Ev. Marc.* XVI, 15.
(3) § 27 et 28.

et, suivant le cours des choses, par une longue suite de vicissitudes et de révolutions, se former sans cesse de nouveaux centres d'unité, à l'égard de chacun desquels telle société déterminée est obligée à l'obéissance, ne reconnaissant au-dessus d'elle aucune autre puissance temporelle.

Cette mutabilité territoriale des États qui donne lieu à l'apparition et à la disparition successives d'un grand nombre d'empires, astres passagers qui, tour à tour, se lèvent brillent et s'éteignent dans le firmament politique, a nécessairement pour effet une autre mutabilité, celle de la constitution organique des sociétés humaines (1). Tel État es aujourd'hui une monarchie, qui sera demain une république l'oligarchie se transforme promptement en aristocratie, e ainsi de suite des autres modes de gouvernement. Mais la divine constitution de l'Église, bien qu'elle suive la marche du genre humain dans les voies de l'histoire, est toujours restée et restera toujours immuable jusqu'à la fin des temps. L'État, comme principe d'ordre social, subsistera bien aussi jusqu'au dernier jour; l'État aussi est immortel; l'humanité étant destinée à vivre aussi longtemps que le monde, la société humaine doit aussi exister jusqu'à la consommation des siècles, avec le principe vivifiant que Dieu lui-même a incarné dans ses entrailles. Mais il n'a été donné à aucun empire d'institution humaine, il n'a été promis à aucune famille investie de la souveraineté de durer et de régner jusqu'au jour où le signe du Fils de l'homme apparaîtra dans le ciel, et où le Christ redescendra sur la terre pour juger les vivants et les morts (2); tandis que l'Église, joyeuse et triomphante, conduira vers le trône de son époux les innombrables légions de ceux qui auront lavé leur robe dans le sang de l'Agneau (3). Royaume du céleste avenir, elle s'avance vers sa gloire dans une éternelle virginité; les royaumes de

(1) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. I, lib. I, p. 11.

(2) *Ev. Matth.* XXIV, 30, XXVI, 64. — *Apoc.* XX, 11 sqq.

(3) *Apoc.* XXII, 14.

ce monde se dissolvent tous les jours et tombent en cendres et en poussière (1).

Ces divers caractères de la distinction profonde existant entre la puissance spirituelle et le pouvoir temporel en impliquent un autre qui est d'un grand intérêt pratique, à savoir, que l'Église a pour ressort toutes les choses éternelles et spirituelles, tandis que le domaine de l'État se limite aux choses temporelles et séculières (2). L'Église est le royaume de la céleste béatitude ; l'État, le royaume du bonheur terrestre. C'est cette fin particulière de chacune des deux puissances qui fonde la différence la plus essentielle de l'Église entre l'Église et l'État (3) ; et quand on ne s'attache pas à ce principe, comme à un fil conducteur, on s'expose à tomber dans les plus dangereuses aberrations (4). Cette différence isolerait même complétement les deux pouvoirs l'un de l'autre, si l'État lui-même n'était destiné à coopérer avec l'Église à la réalisation du bonheur éternel de l'humanité (5), et si, par cette raison, Dieu n'avait établi une union si intime entre les deux puissances, dans un but de bonne harmonie et d'assistance mutuelle (§ 106-107).

(1) *Gervas. Tilber.*, Otia imper. (*Leibnitz*, Script. rer. Brunsvic., tom. I, p. 883) : Terrenum regnum cum carne cinis erit et pulvis. Quasi cœleste vel subcœleste militantis Ecclesiæ est, quæ, dum ad triumphandum properat, cursum suum dirigit ad id quod est perfectum.

(2) *Petrus Damiani.* — *Gelas.*, Epist. 4, ad Athanas. imp. (*Hardouin*, Concil., tom. II, col. 893.) — *Symmachus*, Ep. apolog. ad Anastas. (*Mansi*, Concil., tom. VIII, col. 215) : Tu (imperator) humana administras, ille tibi divina dispensat.

(3) *Duval*, de Romano pontif., q. 1 (Bibl. max. pontif., tom. III, p. 425) : De finibus utriusque potestatis ecclesiasticæ et laicæ, Lugdn. et Ratisb., 1781, c. 2, p. 64 sqq.

(4) *Beveridge*, Pandectæ canon., tom. I, proleg. n. 1 et 2. — § 111.

(5) § 104. — *P. de Marca*, de Concord. sacerd. et imper., lib. II, c. 10, n. 2 : Reipublicæ pacem et singulorum civium, quatenus sunt partes reipublicæ, promoveant, verum etiam et cultum Christo debitum generaliter sanciant seu defendant, pœnis in contumaces latis ; unde per consequentiam amotis impedimentis felicitas æterna singulorum civium procuretur.

§ CIX.

Indépendance des deux pouvoirs.

Il résulte, de ce qui précède, que chacune des deux puissance a sa sphère particulière et déterminée (§ 110); dans les limites de cette sphère, chacune de ces puissances est indépendante de l'autre, et la raison de cette indépendance réciproque, c'est la différence de la fin respective de l'Église et de l'État (1). Cette formule n'est pourtant pas à l'abri de toute méprise, et il importe d'examiner d'une manière approfondie quel sens il faut donner à ces mots : indépendance des deux pouvoirs. On ne peut entendre par là que l'État peut se passer de l'Église, ou l'Église de l'État; les considérations précédentes ont pleinement démontré, au contraire, que ces deux puissances sont unies l'une à l'autre par la loi de la nécessité. On ne peut non plus expliquer cette indépendance en ce sens, que chacun des deux pouvoirs n'est nullement forcé de faire droit aux réclamations de l'autre; bien loin de là, ils sont également obligés de prêter une oreille bienveillante aux représentations qu'ils peuvent se faire réciproquement, et, quand elles sont fondées, leur donner satisfaction; autrement, toute harmonie serait détruite entre l'Église et l'État; celui-ci, en particulier, doit obtempérer aux prescriptions de la loi divine dont l'Église a reçu le dépôt sacré, et, sous ce rapport, ne peut rien moins qu'être considéré comme indépendant (§ 116).

L'indépendance des deux puissances se réduit donc à garantir la liberté de l'Église vis-à-vis de l'État, et réciproquement, dans tous les actes qui se rapportent à la réalisation de leur fin respective (2); en d'autres termes, elle signifie que l'Église n'a pas à s'immiscer dans les choses temporelles (3), l'État dans les choses spirituelles (4). Investie du

(1) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. I, lib. I, p. 9.
(2) *Taparelli*, Saggio teoretico di dritto naturale, n. 1429 (tom. V, p. 21).
(3) *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 125, p. 246.
(4) Cap. *Novit*, 13, X, de Judic. (II, 1).— *Hugo de S. Vict.*, de Sacram. fid.,

gouvernement des âmes et de la gestion des intérêts de la vie future, l'Église n'a rien à voir dans les affaires des monarchies et des républiques, ni dans les intérêts temporels du monde entier. C'est pour gérer ces affaires et protéger ces intérêts que la puissance temporelle a été instituée (1), et sa mission sur la terre est tellement appropriée à ce but, que, dans cet ordre de choses, elle s'exerce souverainement et reste indépendante de l'Église (2), tant qu'elle ne se met pas en opposition avec les divins préceptes (3).

Dans les conditions données, il n'appartient donc point à l'Église de se préoccuper des motifs et des intentions qui dirigent les princes dans leurs actes gouvernementaux (4) ; qu'ils agissent réellement et uniquement pour la gloire de Dieu, ou dans l'intérêt exclusif de leur propre gloire, tant qu'ils se renferment dans les limites que la sagesse divine a tracées à la puissance temporelle, l'Église doit leur laisser une liberté pleine et entière, une indépendance absolue. Si leurs intentions ne sont pas pures, ils ne se nuisent qu'à eux-mêmes; car, après tout, ils ne portent point atteinte à la conscience de leurs sujets, pour avoir dirigé leur ambition vers un autre but que celui auquel doivent tendre toutes les choses terrestres. Il est vrai de dire, avec saint Optat de Milève (5), que le prince ne relève d'aucune autre autorité que de celle de Dieu, qui l'a élevé sur le trône; c'est pourquoi il ne doit compte de ses actes qu'à Dieu seul. Aussi, est-ce avec raison que saint Chrysostome et saint Ambroise, commentant ces paroles du Psaume 50 : *Tibi soli peccavi*, distinguent entre les prévarications d'un roi et celles de ses sujets.

lib. II, p. 3, c. 7 : Spiritualis siquidem potestas non ideo præsidet, ut terrenæ in suo jure præjudicium faciat; sicut ipsa terrena potestas, quod spirituali debetur, nunquam sine præjudicio usurpat.

(1) *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 12, § 19, p. 263.

(2) *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte, p. 108. — Cap. *Licet*, 10, X, de Foro comp. (II, 2).

(3) *Bianchi*, a. a. O., tom. I, lib. III, § 6, n. 2, p. 508, n. 3, p. 509.

(4) *Bianchi*, a. a. O., n. 4, p. 510. — Cap. *Venerabilem*, 34, X, de Elect. (I, 6).

(5) *Optat. Milev.*, de Schism. Donat., lib. III, c. 3.

Selon ces saints docteurs, le monarque prévaricateur ne peut être puni en vertu d'aucune loi humaine ; il n'a péché que contre Dieu parce qu'aucun homme n'est au-dessus de lui, qui ait le droit de juger ses actes ; tandis que le sujet peut tout à la fois se rendre coupable envers Dieu et envers le roi ; de là cette remarque pleine de justesse d'Isidore de Séville (1) : « qu'il est bien difficile à un roi prévaricateur de « rentrer dans les voies de la justice ; les peuples qui pèchent « craignent le jugement du prince ; mais les rois ne connais- « sent d'autre frein que la crainte de Dieu et l'effroi des « peines éternelles ! »

Ce n'était donc pas sans raison que Grégoire de Tours rappelait en ces termes au roi Chilpéric les devoirs que lui imposait son titre de monarque (2) : « Si l'un de nous venait à « franchir le sentier de la justice, il pourrait trouver en vous « le châtiment de son crime ; mais si vous vous écartez de ce « sentier, qui vous punira ? Nous vous parlons, mais vous ne « nous écoutez qu'autant qu'il vous convient de prêter l'o- « reille à nos exhortations ; quel autre juge pour vous con- « damner que celui qui s'est annoncé lui-même comme la « suprême justice ? Vous avez la loi et les canons, c'est votre « devoir d'y obéir ; si vous ne faites pas ce qu'ils vous pres- « crivent, sachez que le tribunal de Dieu vous attend (3). »

Des divers témoignages que nous avons cités, on peut conclure : 1° que la mission du pouvoir temporel est de servir Dieu avec le glaive, en châtiant les peuples qui lui sont soumis, lorsqu'ils enfreignent les lois divines ou humaines ; 2° qu'il n'existe, pour juger le prince, aucun tribunal de cette nature, et que, dans les infractions à l'égard desquelles les sujets sont responsables vis-à-vis de lui, il ne relève, lui, que de Dieu seul. Mais il ne résulte nullement de ces passages que l'Église ne soit point en droit, lorsqu'il prévarique contre la loi divine, de lui demander compte de sa conduite ; car

(1) *Isidor.*, Sentent. III, c. 50, n. 4.
(2) *Gregor. Turon.*, Hist. eccles. Franc. V, 18.
(3) *Sapient.* VI, 4-10.

autrement, on serait aussi autorisé à en inférer que les sujets eux-mêmes ne sont justiciables d'aucune autre puissance que de celle du roi. Or, ce serait là une aberration complète ; le gouvernement du monde a été donné à deux puissances, mais un seul pouvoir gouverne l'Église, l'épiscopat uni à son chef, le pape. Ce pouvoir n'a aucune autorité temporelle sur les rois ; ceux-ci, de leur côté, n'exercent aucune souveraineté sur l'Église (1), et s'ils souscrivent avec empressement au premier de ces principes, ils doivent au moins accueillir le second avec obéissance (2). Si donc le pouvoir spirituel n'a pas à s'ingérer dans les affaires séculières, le pouvoir temporel ne doit pas non plus s'immiscer dans les choses spirituelles (3). Quand cette loi est méconnue, le but que Dieu s'est proposé dans la séparation des deux puissances est entièrement manqué, les empiétements arbitraires de l'une sur le domaine de l'autre constituent une véritable usurpation (4), et si l'on accorde à l'autorité temporelle le droit de repousser toute tentative de cette nature de la part de l'Église, le moins qu'on puisse accorder à l'Église aussi, c'est le droit de pourvoir à sa défense (*jus cavendi*) (5).

Aussi, dès que le pouvoir temporel s'attribue les prérogatives de la puissance ecclésiastique, ce qui implique toujours un certain degré d'hérésie (6), voit-on cette puissance déployer une grande énergie pour refouler le pouvoir usurpateur dans les limites de la sphère qui lui a été assignée ; car, dans ces sortes de luttes, *l'Église ne doit pas le céder au Capitole* (7) ! Toujours fidèle à son devoir, elle s'est constamment montrée ardente à repousser résolument toute atteinte à

(1) *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindiciæ, tom. VI, p. 129.

(2) *Suarez*, Defensio fidei catholicæ, lib. III, c. 8 (Oper., tom. XXI, p. 133).

(3) Can. *Convenior*, 21, c. 23, q. 5 (*Ambros.*) : Ea quæ divina sunt, imperatoriæ potestati non esse subjecta.

(4) *Mauclerus*, de Monarchia, p. III, lib. I, c. 16, col. 1071 sqq.

(5) *Bianchi*, a. a. O. — *Droste zu Vischering*, über Kirche und Staat (Münster, 1818), p. 45 et 54. — *Scheill*, Kirche und Staat, p. 55 et 67.

(6) *J. Thomassius* (Card.), Opusc. 16 (Oper., tom. VII, p. 161).

(7) *Cyprian.*, Ep. 55, ad Corn. pap.

ses prérogatives, de quelque côté qu'elles puissent venir. « Ne « vous ingérez point dans les choses spirituelles, disait Osius, « évêque de Cordoue, à l'empereur Constantin (1), et ne « rendez point de décrets sur des questions purement reli- « gieuses; mais, au contraire, laissez-nous le droit de vous « instruire à cet égard : à vous, Dieu a donné l'empire; à « nous, le gouvernement de l'Église; et, de même que celui « qui usurpe votre pouvoir impérial résiste à l'ordre de « Dieu, de même, en évoquant à votre tribunal les affaires « de l'Église, vous vous rendriez coupable d'un grand crime! « Il est écrit : *Rendez à l'empereur ce qui est à l'empereur,* « *et à Dieu ce qui est à Dieu.* Il ne nous appartient pas de « gouverner la terre; vous n'avez, vous, aucun pouvoir pour « offrir à Dieu l'encens du sacrifice! » L'illustre évêque voulait rappeler par là l'exemple terrible du roi Osias, que Dieu frappa de la lèpre pour s'être immiscé dans les fonctions sacerdotales (2).

Pour prévenir les malheurs qu'un tel renversement de l'ordre divinement institué appelle toujours, non-seulement sur l'Église, mais sur l'État lui-même, Félix III exhorte aussi l'empereur Zénon à s'abstenir de tout empiétement sur le domaine de la puissance ecclésiastique (3) : « Il importe certai- « nement à la prospérité de votre royaume, lui écrit-il, que « vous vous montriez empressé, dans les choses divines, à « subordonner votre volonté impériale à l'autorité des prê- « tres de Jésus-Christ, au lieu de vouloir régner dans l'É- « glise; à apprendre les choses saintes de ceux qui ont « mission de les enseigner, plutôt que de les annoncer vous-

(1) *Athanas.*, Hist. Arianor. ad Monachos, c. 44.

(2) II *Paralip.* XXVI. — Glossa *Administrationibus* ad Can. *Imperium,* 5, d. 10.

(3) Can. *Certum est,* 3, d. 10. — *Symmach. P.*, Apologet. adv. Anastas. imper. : Conferamus autem honorem imperatoris cum honore pontificis, inter quos tantum distat, quantum ille rerum humanarum curam gerit, iste divinarum. Tu, imperator, a pontifice baptismum accipis, sacramenta sumis, orationem poscis, benedictionem speras, pœnitentiam rogas : postremo tu humana administras, ille tibi divina dispensat : itaque ut non dicam superior, certe æqualis honor est.

posés aux hommes envers la puissance souveraine, n'appartiennent qu'à celui qui est la source de toute autorité : le royaume institué de Dieu même, l'Église, ne saurait en conséquence renoncer à la soumission qui lui est due, ni consentir à ce que l'État regarde d'un œil de convoitise ce qui n'appartient pas aux rois de ce monde, mais au souverain des cieux. En exigeant que le pouvoir se limite strictement dans sa sphère, elle ne fait que revendiquer pour ses ministres la même indépendance qu'elle reconnaît aux chefs de l'État ; il n'est ni dans le pouvoir ni dans la volonté de l'Église de dicter des lois aux princes temporels relativement à l'administration de leurs royaumes ; elle n'a pas le droit de valider ou d'infirmer les lois de l'État, en leur donnant ou leur refusant sa sanction et elle ne s'est jamais attribué ce droit ; elle ne s'enquiert point de la nomination ni de la révocation des fonctionnaires de l'État, et ne leur demande pas compte de la gestion de leurs charges ; n'est-elle pas en droit de réclamer, de l'autorité temporelle, le même respect pour sa liberté à elle, tant qu'elle se renferme dans l'exercice de ses fonctions spirituelles ?

Les relations établies entre l'Église et l'État sont donc, sous tous les rapports, soumises à la loi d'une réciprocité absolue, et paraissent en conséquence fort simples et fort naturelles. Elles se résument en deux mots : le besoin que ces deux puissances ont l'une de l'autre exige une assistance mutuelle qui, du côté de l'État, consiste principalement, mais non exclusivement, dans la protection qu'il doit à l'Église, et leur indépendance respective donne à chacune d'elles (1) le droit de repousser tout empiétement, toute usurpation de la

a reipublicæ negotiis abstinentes, et imperatores ergo similiter ab ecclesiasticis abstineant.

(1) Cette réciprocité est incontestable ; un évêque, une partie, la totalité même de l'épiscopat d'une église particulière, peuvent sortir de la sphère de leurs pouvoirs, et alors il y a pour la puissance séculière droit et même devoir d'aviser, *cavendi*, en déférant au saint-siége le fait de l'abus de pouvoirs et de l'usurpation. Mais, évidemment, l'on ne peut concevoir l'exercice de ce droit du côté de l'État à l'égard de l'Église proprement dite. Un empiétement véritable de la

part de l'autre (1), en respectant de son côté les prérogatives de celle-ci : le *jus cavendi*, faculté purement abstraite dans l'hypothèse d'une entente vraiment cordiale entre l'Église et l'État, est un droit réciproque (2).

Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que les rapports des deux puissances reposent sur la base du droit divin, et que c'est l'Église qui est la promulgatrice de ce droit ; qu'en conséquence, le devoir de l'État est de le recevoir de sa main, de se conformer à ses prescriptions, et, simple société humaine, de reconnaître l'Église comme le royaume de Dieu. Cette considération donne à la puissance spirituelle, malgré l'indépendance réciproque des deux pouvoirs, une très-grande supériorité sur l'autorité temporelle, et de là découlent de nombreuses conséquences (§ 116).

C'est pourquoi, quelque simple que puisse être la position respective de l'Église et de l'État, nous croyons très-important, pour plusieurs raisons, de ne pas nous en tenir à la distinction, très-exacte d'ailleurs, qui attribue la juridiction des choses spirituelles à l'Église, et celle des choses temporelles à la puissance séculière, mais d'entrer plus avant dans l'examen des idées que l'on rattache ordinairement à ces expressions, et qui sont loin d'offrir toujours la même exactitude. Nous terminerons ce développement des principes, en tant qu'ils se rattachent au droit divin, par l'examen de la prééminence de l'Église sur l'État.

part de l'Église serait une aberration de la part de l'organe de son infaillibilité, sur la nature, l'objet, la limite de ses attributions ; ce serait l'équivalent d'une erreur doctrinale, hypothèse dont l'énoncé seul implique contradiction et formule une absurdité manifeste. Telle est, sans contredit, la pensée de l'auteur ; en l'expliquant dans ce sens, nous ne faisons que la mettre en harmonie avec tout l'esprit de son livre. Si nous insistions davantage, nous croirions faire injure à la sagacité du lecteur, plus encore qu'aux sentiments et aux intentions du savant et pieux canoniste. (*Note du Traducteur.*)

(1) Cap. *Sicut*, 2, X, de Privil. (V, 33) : Sicut in judiciis laicorum privilegia turbare nolumus, ita eis præjudicantibus nobis moderata volumus auctoritate resistere.

(2) *Droste zu Vischering*, a. a. O., p. 34 et 97.

VI. DÉLIMITATION PRÉCISE DE LA SPHÈRE DE CHACUN DES DEUX POUVOIRS.

§ CX.

(a). *Choses spirituelles, temporelles et mixtes.*

Dans la distinction à établir entre le spirituel et le temporel, il importe avant tout d'écarter une erreur dans laquelle on pourrait facilement tomber, en donnant à ces mots une signification trop littérale. En effet, si l'on prétendait, comme il arrive souvent, déterminer d'une manière absolue l'idée du spirituel et du temporel, au point de vue rigoureux de la matérialité, de la visibilité des choses (1), d'un côté, on étendrait considérablement le domaine de l'ordre temporel aux dépens du spirituel, de l'autre, on le restreindrait, à son propre préjudice. Par exemple, les sacrements, conférés, pour la plupart, sous une forme matérielle, devraient être mis au nombre des choses temporelles, tandis que toute décision, toute prescription, impérative ou prohibitive, portant sur la volonté humaine, et spécialement sur la responsabilité morale, devraient être enlevées au pouvoir temporel. Un pareil système ne serait au fond que l'équivalent de cette maxime, que les corps appartiennent au pouvoir temporel, et les âmes à la puissance spirituelle; or c'est là diviser l'être humain, composé d'un corps et d'une âme; dans la formation de l'homme, l'élément spirituel et l'élément corporel ont été unis d'une manière admirable et mystérieuse, et pour les gouverner séparément, il faudrait pouvoir, comme par l'effet de la mort, les affranchir de leurs liens réciproques (2)! Erreur manifeste, dont l'énormité ne supporte pas même

(1) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. I, lib. III, § 6, n. 2, p. 217. — *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 110, p. 217. — *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindiciæ, tom. VI, p. 82 sqq.

(2) *Lupoli*, Prælectiones juris ecclesiastici, tom. I, p. 168 sqq.

l'examen ! La religion elle-même revêt une forme sensible et se révèle dans la vie extérieure, et ce n'est pas l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme qui doit servir Dieu, mais l'homme tout entier ! cela peut-il seulement faire l'objet d'un doute, lorsque Jésus-Christ lui-même déclare formellement que nul ne sera admis dans le royaume des cieux, s'il n'a confessé sa foi sur la terre, devant les hommes, c'est-à-dire extérieurement, et non pas seulement dans le secret de la conscience (1) ? Ces paroles du Sauveur ne sont point contredites par celles de l'apôtre, au sujet des armes de l'Église; quand il dit que ce ne sont point des armes charnelles (2), il entend simplement qu'elles ne sont point faibles comme tout ce qui vient de la chair ; leur force ne vient point de ce qu'elles sont spirituelles, mais de ce que cette force est la vertu de Dieu même combattant pour l'Église (3). Il est vrai que dans quelques Pères de l'Église, entre autres saint Jean Chrysostome (4) et saint Jérôme (5), on rencontre certaines expressions qui semblent attribuer au roi la domination des corps, à l'évêque celle des âmes ; saint Pierre lui-même donne au Rédempteur, dont il a été le premier vicaire, le nom d'évêque des âmes (6) ; mais la signification générale des termes employés par les deux saints et illustres docteurs, ainsi que le langage des écrits postérieurs des autres Pères, où l'on retrouve les mêmes expressions (7), prouvent d'une manière évidente qu'ils n'ont point entendu parler dans un sens exclusif, mais seulement indiquer l'élément dominant de chacun des deux pouvoirs (8). Quant à la dénomination donnée à Jésus-Christ par le prince des apôtres, il ne saurait venir à

(1) *Ev. Matth.* X, 32.
(2) II *Cor.* X, 4.
(3) *Chrysost.* in h. l.
(4) *Idem.*, homil. 4, in Isaiam.
(5) *Hieron.*, ep. 60, ad Heliodorum, c. 13 (Edit. Paris. 1845, t. I, col. 591).
(6) I *Petr.* II, 25.
(7) *Gervas. Tilber.*, Otia imp., dans *Leibnitz*, Script. rer. Brunsvic., t. I, p. 882 : Pontifex animarum Caput est post Christum, Imperator corporum Dominus post Deum.
(8) *Lupoli*, a. a. O., p. 174.

la pensée de personne d'y voir une limitation de la souveraineté de Jésus-Christ aux âmes seules.

Il faut donc nécessairement chercher ailleurs la borne délimitative qui sépare le domaine spirituel du domaine temporel ; cette borne, c'est la destination des choses (1) : ainsi appartient à l'ordre spirituel toute chose qui a un but exclusivement spirituel, en ce sens qu'elle a pour fin le salut des âmes, encore qu'elle soit matérielle par sa nature ; tandis qu'il faut désigner comme temporelles celles qui ont pour fin immédiate un objet temporel, et sont destinées à maintenir l'ordre et la paix dans la société séculière, bien que, par leur nature, elles ne soient point matérielles (2).

Par conséquent, le but en vue duquel les choses sont instituées étant la base unique de leur classification dans l'ordre spirituel ou temporel, il ne nous reste plus, pour établir la distinction dont il s'agit, qu'à tracer la ligne qui sépare la fin de l'Église de celle de l'État.

Déjà, avant l'entrée de l'Église sur la scène historique, la destination de l'État était de préparer l'avénement du royaume de Dieu sur la terre (§ 92) ; depuis la fondation de ce royaume, source suprême du bonheur de l'humanité, la mission de l'État ne doit plus être déterminée par elle-même, mais par celle de l'Église : là est le véritable principe directif relativement aux rapports existants entre l'Église et l'État. L'Église, comme royaume de Dieu, doit poursuivre et réaliser dans toute sa plénitude, et avec l'indépendance la plus illimitée, le but qui lui a été assigné par son divin fondateur, et doit par conséquent pouvoir, en toute liberté, mettre en œuvre tous les moyens appropriés à ce but. Il ne reste donc à l'État, dans le gouvernement du monde, que les attributions qui n'ont pas été dévolues à l'Église (3), et en lui conservant cette part restreinte d'autorité, Dieu lui impose de

(1) (*Pey*), De l'autorité des deux puissances, tom. II, p. 367.

(2) *Bianchi*, a. a. O., p. 508. — *V. Droste zu Vischering*, über Kirche und Staat (Munster, 1838), S. 44.

(3) Quæ propria sunt sacerdotii, regibus interdixit (Christus). *Facund. Hermian.*, § 105, note 39.

tuelles et les choses temporelles ne présente plus aucune difficulté (§ III).

Mais, tout en fixant le sens exact de cette distinction, il ne faut pas perdre de vue une autre considération : ces délimitations sévèrement tracées ont leur utilité pratique, lorsqu'il y a danger d'empiétement de la part de l'une des deux puissances dans la sphère de l'autre, ou bien lorsqu'une atteinte de cette nature a été consommée, et que, par suite, le juste équilibre des rapports entre l'Église et l'État a été troublé ou menace de l'être. Dans l'un et l'autre cas, il y a antagonisme entre les deux pouvoirs, antagonisme qui ne s'est que trop souvent réalisé au grand détriment des peuples, et qui est diamétralement opposé à la volonté de Dieu, à l'économie divine. Mais si l'on suppose que le bon accord, que la confiance mutuelle, que Dieu veut voir régner entre les deux puissances, y règnent effectivement, il devient évident qu'étant établies pour gouverner l'humanité de concert, il n'est pas nécessaire qu'elles soient entourées, vis-à-vis l'une de l'autre, de barrières si rigoureuses (1). Dans cet état de choses, il est hors de contestation que la loi dont l'Église a été constituée la gardienne et l'organe, est la loi de Dieu même, et qu'en cas de conflit, elle doit l'emporter sur la loi humaine (2); mais cela ne signifie point cependant que le pouvoir temporel n'ait rien à faire lui-même avec la loi religieuse et les divins préceptes ; au contraire, plus les deux pouvoirs sont étroitement unis l'un à l'autre, et plus fréquemment le pouvoir séculier viendra en aide à l'Église dans l'application de la loi divine ; c'est sous ce rapport qu'il est vrai de dire que l'autorité royale est une *charge spirituelle* (§ 104) ; cette dénomination est d'autant plus admissible, que la mission particulière du pouvoir est de déployer toute son influence, tous les ressorts de sa puissante action sur le peuple qui lui

(1) *Thomassin*, Vetus et nova eccles. discipl., p. II, lib. III, c. 110, n. 2, tom. VI, p. 753. — De finibus utriusque potestat., c. 12, p. 178. — *Droste zu Vischering*, über Kirche und Staat, S. 23. — *Scheill*, Kirche und Staat, S. 15.

(2) Can. *Lege*, 1, d. 10.

est subordonné, pour diriger, autant qu'il se peut, les mœurs, les tendances, la civilisation de ce peuple, d'une manière harmonique à la loi divine (§ 104).

Il peut en outre arriver, dans le rapport essentiel que toutes les choses humaines ont avec la fin suprême, qu'un grand nombre d'entre elles se présentent sous une double face partagées entre l'Église et l'État; le pouvoir temporel est alors grandement intéressé à ce que l'Église lui prête son assistance dans l'accomplissement de sa mission immédiate, comme de sa fin la plus éloignée, à cause de leur affinité avec la fin et la mission de l'Église (§ 107). Là où le pouvoir temporel ne peut pénétrer avec son glaive à un seul tranchant, l'Église se fraye une voie avec le glaive à deux tranchants de la parole; le premier agit directement sur le corps, et ne peut atteindre l'âme qu'en lui faisant éprouver la crainte d'être séparée de ce corps; le glaive de la divine parole pénètre jusqu'à la séparation de l'âme et du corps (1).

En considération de cette supériorité de puissance d'action, l'autorité temporelle a dû naturellement se sentir portée, à certaines époques où la plus parfaite harmonie régnait entre elle et l'Église, à faire à celle-ci l'abandon de beaucoup de choses qui, dans une délimitation rigoureuse, eussent composé son propre domaine (2).

De son côté, l'Église a également concédé à la puissance temporelle l'exercice de différents droits spirituels, et souvent aussi elle a reconnu, par la collation d'un privilége formel, plusieurs attributions de cette nature, consacrées par un long usage (3).

De ces diverses circonstances est née l'idée des choses mixtes, sur lesquelles les deux pouvoirs exercent concurremment un droit de juridiction (4). Toutefois, ici encore,

(1) *Hebr.* IV, 12.

(2) *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 12, § 23, not. 1, tom. I, p. 269. — *Thomassin*, a. a. O. (note 21).

(3) *Bened. XIV*, de Synod. diœc., lib. IX, c. 9, n. 11. — *Devoti*, a. a. O., § 20, l. f., p. 264.

(4) Ce droit simultané n'est point identique, du côté des rapports sous lesquels

il est nécessaire, pour éviter toute méprise, de tracer nettement certaines distinctions; car cette idée elle-même peu être envisagée sous trois aspects différents. En effet, d'un part, certains objets peuvent être mixtes, en ce que, pou faciliter l'exécution d'une loi divine ou humaine, destinée rétablir la paix et l'ordre troublés par des déchirements intérieurs, l'une des deux puissances a recours à l'assistanc de l'autre (1); sous ce rapport, l'hérésie est une chos mixte (2), et on pourrait avec raison en dire autant de la révolte contre le pouvoir séculier, parce qu'en pareil cas, il e du devoir de l'autorité spirituelle d'accourir au secours d son alliée et de lui prêter l'appui de ses armes.

D'autre part, il est des choses qui, à raison de leu double but, doivent être considérées comme mixtes, se rattachant à la fois à l'ordre spirituel et à l'ordre temporel o naturel; tel est, par exemple, le mariage (3), et même, dan un certain sens, la dignité des princes temporels, dignit d'institution divine.

Enfin, il est encore d'autres choses qui peuvent avoir revêtu, par voie de développement historique, ce caractèr mixte (4); bien que cette dénomination leur soit improprement appliquée, et qu'à cet égard, nous prenions ici l

il s'exerce. A ce point de vue, il n'existe pas de matières mixtes. Cette distin tion essentielle ressort clairement des développements ultérieurs de notre sava canoniste et ne saurait être mise en contestation. Cependant elle n'a été que tr souvent méconnue, et de là, du côté de l'autorité temporelle, toutes ces conf sions qui l'ont jetée si souvent dans des abus de pouvoir déplorables.

(*Note du Traducteur.*)

(1) *Nat. Alexander*, Hist. eccles., sæc. IV, c. 2, schol. 3 (tom. VII, p. 1(— De finib. utr. pot., c. 5, p. 94.

(2) *Devoti*, a. a. O., § 22, p. 265. — *Innoc. IV P.*, ad cap. *Licet ex su cepto*, 10, X, de For. compet. (II, 2) v. *Vacante* : Si — subditi sunt— (impe tori) inobedientes, debet (papa) eum juvare et domare rebellionem subditoru

(3) *Thom. Aquin.* lib. 4, sent. dist. 34, art. 1, ad 4 : In quantum ordinat ad bonum naturæ, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem, et dicitur esse naturæ officium : in quantum vero ordinatur ad bonum politic subjacet ordinationi legis civilis : quantum igitur ordinatur ad bonum Ecclesi oportet quod subjaceat regimini ecclesiastico. — *Schenkl*, a. a. O., S. 37. *Devoti*, a. a. O., § 18, p. 261 sqq.

(4) *Devoti*, a. a. O., § 22, p. 265. — De finib. utr. pot., c. 5, n. 25, p. 95.

choses au point de vue du droit divin, l'origine tout historique de cette dernière catégorie de choses mixtes ne doit pas néanmoins les exclure de l'examen auquel nous nous livrons.

Dans la première de ces catégories, la limite respective des deux pouvoirs est facile à tracer, et doit se déterminer d'après ce principe général, que le concours réciproque de l'Église et de l'État ne doit jamais aller au delà d'une simple assistance.

Dans la seconde, la sphère de chacune des deux puissances se délimite également d'elle-même, d'après la diversité des buts; ainsi, en matière de mariage, au sujet duquel un canon du concile de Trente frappe d'anathème l'opinion qui nierait la compétence des tribunaux ecclésiastiques, l'Église a droit de prononcer sur toutes les questions qui se rattachent par un rapport quelconque à la nature, à l'essence de cet acte sacramentel; telles sont les questions qui touchent à la validité des mariages, aux fiançailles, à la séparation de lit (1); les dispositions relatives aux biens des époux, à leur succession, etc., sont du domaine de la puissance temporelle (2). Nous avons déjà classé au nombre des choses mixtes la dignité de cette puissance elle-même; en effet, à raison de la mission spirituelle du pouvoir séculier, institué de Dieu, l'Église lui donne la sanction divine par le couronnement et le sacre, et lui confère par cela même un caractère spirituel.

Enfin, pour la troisième catégorie, la ligne de démarcation est marquée par ce principe, que les droits historiques, généralement sujets à vicissitudes, doivent être maintenus, toutes les fois qu'ils ont été légitimement acquis, ou qu'ils sont fondés sur une prescription incontestable (3), tant que le cours des circonstances n'est pas venu de lui-même modifier l'ordre des choses établi, ou qu'il n'est pas intervenu entre les deux pouvoirs un concordat qui change les bases de leur situation respective. Mais le changement ne peut être

(1) *Bened. XIV*, a. a. O., n. 3, n. 4.

(2) *Devoti*, a. a. O., § 18, p. 262.

(3) *Thomassin*, a. a. O., p. II, lib. III, c. 65, n. 5 (tom. VI, p. 473). — De finib. utr. pot., c. 12, n. 52 sqq., p. 183. — *Devoti*, a. a. O., § 23, p. 267.

l'œuvre arbitraire d'une seule des deux puissances. E pourquoi, d'ailleurs, s'élèverait-il, à cet égard, des dissen timents entre l'Église et l'État? Pourquoi détruiraient-il le pacte antique de leur alliance, cimenté par la confiance e la concorde, et lui préféreraient-ils un état de divorce e d'hostilité, qui enlèverait bien, il est vrai, quelques droit à l'Église, mais qui en ravirait un bien plus grand nombr à l'État? Ne serait-on pas autorisé à invoquer cette fin d non-recevoir du livre des Juges : « Israël a habité dans Hé « sébon, et dans les villages qui en dépendent, pendant 30 « ans ; pourquoi, pendant un si long espace de temps, n'ave « vous jamais revendiqué ces droits (1)? »

Maintenant, comme en toute chose le droit humain doi céder devant le droit divin, nous devons, en faisant abstrac tion des produits de l'histoire qui tirent leur légitimité d l'action gouvernementale des deux pouvoirs, tracer d'un manière précise leurs limites respectives ; c'est ce que nou allons faire, non en prenant à la main la mesure qu'il pour rait convenir à la puissance temporelle de nous présenter mais en adoptant pour base l'étendue des trois pouvoirs con férés à l'Église.

VI. PRÉCISION DES CHOSES SPIRITUELLES, SUR LA BASE DES TROIS POUVOIRS DE L'ÉGLISE.

§ III.

I. *Coup d'œil général.*

Commençons par l'enseignement : tout ce qui touche à ce pouvoir, dans toute l'étendue de la mission que l'investiture divine a conférée aux apôtres, sous ce rapport, est néces sairement du ressort de l'Église (2). Il résulte de là qu'on

(1) *Judic.* XI, 26.

(2) *Gregor. II*, ep. 1, ad Leon. Isaur. (int. praeamb. ad Conc. Nic. II. *Har douin*, Concil., tom. IV, col. 10) : Scis, imperator, sanctae Ecclesiae dogmata non imperatorum esse, sed pontificum, quae tuto debent dogmatizari. — *Ben nettis*, Privil. S. Petri Vindic., tom. VII, p. 140.

ne saurait restreindre ici le domaine de l'Église dans la sphère de la foi intérieure, comme présentant seule un caractère spirituel, et reléguer son action illuminatrice dans les profondeurs de la conscience ; il faut encore lui reconnaître le droit de propager extérieurement sa doctrine, et de prononcer souverainement sur tout ce qui la constitue ; ce droit fait essentiellement partie de sa mission enseignante. L'État ne peut donc, sans attenter au domaine spirituel, s'attribuer à lui-même l'enseignement doctrinal, sous prétexte qu'exercé directement par l'Église, il est une cause de trouble pour la paix extérieure, au maintien de laquelle il lui appartient, à lui seul, de veiller ; une pareille prétention ne tendrait à rien moins qu'à condamner l'Église au silence (1) ; ce serait vouloir anéantir de fond en comble le pouvoir émané de Jésus-Christ. Il n'a point été donné à l'État d'améliorer l'œuvre de Dieu et de confiner l'Église dans la sphère purement abstraite de l'enseignement, en lui refusant le droit de prescrire des devoirs aux fidèles et de leur imposer l'obligation de l'obéissance (2). L'Église n'a pas seulement le pouvoir d'un précepteur ou d'une faible mère, qui ne peut que prier et non punir (3). Elle a le pouvoir de Dieu ! toute subordination de l'enseignement apostolique vis-à-vis de l'autorité temporelle est donc inconciliable avec les principes essentiels du droit divin, et ni prédication, ni catéchisme, ni lettres pastorales, ni décrets dogmatiques, ne sauraient tomber dans la compétence de l'État, ni dépendre de son agrément ou de sa sanction (4) ; c'est ce que les papes et d'autres évêques ont autrefois représenté, avec autant de raison que de force, aux empereurs chrétiens de la nouvelle Rome. A la série de témoignages que nous avons déjà rapportés ailleurs (§ 109), nous ajouterons ce passage

(1) *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 12, § 2, tom. I, p. 235.

(2) *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 110, p. 218.

(3) *Litta*, Lettres sur les quatre articles, p. 87.

(4) (*Pey*), De l'autorité des deux puissances, p. III, c. 4, § 6, tom. III, p. 137 et suiv.

de saint Ambroise (1) : « Quand avez-vous entendu dire,
« très-clément empereur, qu'en matière de foi les laïques
« aient jugé les évêques? Si c'était l'évêque qui dût être
« instruit par le séculier, que faudrait-il en conclure? Que
« le séculier aurait à enseigner la foi, et que l'évêque devrait
« écouter et recevoir l'instruction du laïque. Or si nous
« jetons les yeux sur les saintes Écritures et sur les temps
« anciens, qui de nous pourrait contester qu'en matière de
« foi ce sont les évêques qui ont jugé les empereurs, et non
« les empereurs qui ont jugé les évêques! »

Si l'on admettait en principe que l'enseignement doctrinal doit être subordonné à l'agrément de l'autorité séculière, ou rangé dans le cercle de sa compétence, et que l'on fût conséquent, on aboutirait, en définitive, à ne plus reconnaître comme appartenant à la sphère de l'Église, que les pensées et les sentiments des hommes, à la condition encore qu'ils ne se manifestassent ni par des paroles ni par aucun autre signe extérieur... Eh! quoi donc! le sanhédrin était-il dans son droit, lorsqu'il défendait aux apôtres d'annoncer la doctrine du Christ et sa résurrection d'entre les morts, sous prétexte que ces prédications troublaient l'ordre public et pouvaient fournir aux Romains l'occasion de prendre les armes contre les Juifs (2)?... Une doctrine vraie ne peut porter atteinte à la véritable paix; c'est contre l'essence des choses qu'il en soit ainsi, et toute doctrine qui produit cet effet est par là même convaincue de fausseté; le caractère de l'erreur étant précisément de provoquer le désordre et d'enfanter la discorde au lieu de la paix, car ce n'est que par cette voie qu'elle peut arriver à la domination (3).

L'État ne peut apporter aucune entrave à la publication de la bonne nouvelle de Jésus-Christ; c'est une limite posée à l'autorité de la puissance temporelle par la mission doctrinale

(1) *Ambros.*, epist. 21, ad Valent., c. 4 (Edit. Paris. 1845, tom. III, col. 100...
(2) *Act. Apost.* IV, 17, 18.
(3) *Devoti*, a. a. O., § 2, p. 236.

dont le Christ a investi son Église (1). Avant la prédication de l'Évangile, l'État avait le droit d'interdire tout nouveau culte d'institution humaine, toute réunion se rattachant à la profession de ce culte (2); mais ce droit, aucun pouvoir humain ne peut l'invoquer vis-à-vis du royaume de Jésus-Christ, dans lequel est annoncée, non point la parole de l'homme, mais la parole de Dieu.

Ainsi, l'État n'a point à juger la doctrine de l'Église (3): tout ce qu'il lui appartient de faire à son égard, c'est, dans son intérêt bien entendu (§ 106), non-seulement d'aplanir les voies à sa propagation et de proscrire sévèrement la publication de tous livres signalés par l'Église comme hostiles à sa doctrine, mais de favoriser encore de tous ses moyens la diffusion de la vérité (4).

L'instruction n'est pas moins l'affaire de l'Église que de l'État (5); toutes les connaissances utiles contribuant à l'éducation et à l'anoblissement des hommes, il leur appartient à tous deux de s'en occuper.

Or, tandis que l'Église veille à ce que la science ne s'écarte point du fondement de la foi et de la morale (6), et qu'ainsi elle serve à éclairer l'esprit humain au lieu de le plonger dans les ténèbres, il est du devoir de l'État de suivre fidèlement, à cet égard, les conseils et les avertissements de l'Église, et de ne pas tolérer que l'enseignement scientifique donné dans son sein sorte jamais des limites rigoureuses que lui tracent la foi et la morale.

(1) *Puffendorf*, de Jure nat. et gent. VII, 4, n. 8 (Edit. Francof. 1759, t. III, p. 52) : Nulla vera doctrina paci repugnat, et quæ paci repugnat vera non est, nisi etiam pax et concordia contrariæ legibus naturalibus dicantur. — *Devoti*, a. a. O., § 3, p. 237, not. 1.

(2) *Bolgeni*, a. a. O., n. 112, p. 222.

(3) *Pauli*, Sentent. recept. V, 21, 3 (edid. *Arndts*).— *Richter*, Lehrbuch des Kirchenrechts, § 17, note 2, S. 32.

(4) *Taparelli*, Saggio teoretico di dritto naturale, n. 1417, tom. V, p. 12.

(5) *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte, p. 284.

(6) *Drosle zu Vischering*, über Kirche und Staat, S. 37.— Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten, S. 113.—*Scheill*, Kirche und Staaten, S. 49.

Il est pareillement en dehors des attributions du pouvoir temporel de rendre des décisions dogmatiques de sa propre autorité; si les décrets qu'il promulgue peuvent renfermer des dispositions de cette nature, ce ne peut être que pour reproduire les dogmes définis par l'Église, et en faire l'application d'après les règles qu'elle a prescrites (1).

Le second pouvoir de l'Église, c'est le sacerdoce. Instituée par le Christ, légataire universelle du trésor de la grâce, elle n'en est pas simplement dépositaire, elle a encore à la communiquer au genre humain. En conséquence, tout ce qui touche à l'administration des sacrements, à la liturgie et au culte, à la prescription des prières, à la publication des indulgences, aux processions, etc..., bien que ces objets constituent des actes de la vie extérieure, ne peut émaner que de l'Église, qui, seule, a reçu à cette fin une mission divine (2). Au point de vue du droit divin, rien de tout cela ne saurait dépendre de l'agrément ni de l'autorisation de l'État; il est évident que pour un prince vraiment chrétien, vraiment pénétré de la foi du Sauveur, l'objet de sa plus vive sollicitude, le but de ses plus ardents désirs, ce doit être la sanctification de son peuple! Il faut donc que, là où il n'a pas le droit de prendre une part directe à cette œuvre sublime, il contribue de tout son pouvoir à faciliter la tâche de l'Église, et réponde avec un affectueux empressement à son appel, lorsqu'elle réclame son appui ou sa protection (3), témoignant ainsi de la confiance qui doit régner entre les deux pouvoirs. Là se borne le rôle de la puissance temporelle; elle ne saurait aller au delà.

L'exemple des apôtres, à défaut d'autres preuves, suffirait à montrer combien peu l'Église doit subordonner son action

(1) *Devoti*, a. a. O., § 6, p. 239.

(2) *Bolgeni*, a. a. O., n. 110, p. 217. — *Lupoli*, Prælectiones juris ecclesiastici, tom. I, p. 166.

(3) *Scheill*, a. a. O., p. 18 sqq.

dans tout ce qui a rapport au culte, à l'approbation active ou passive de l'État. Sans s'inquiéter de savoir s'ils obtiendraient ou non cette approbation (1), les voilà qui se mettent courageusement à l'œuvre, donnant à l'Église toutes les institutions nécessaires à l'administration spirituelle du royaume de Dieu, baptisant, ordonnant des diacres, des prêtres et des évêques (2), remettant les péchés, administrant les autres sacrements, les entourant chacun de cérémonies spéciales (3). Ils règlent l'ordre des assemblées des chrétiens dans les solennités du culte, instituent les fêtes commémoratives des grands événements accomplis dans le sein de l'Église, accordent des indulgences (4) et composent des règlements liturgiques qui figurent encore parmi ceux qui sont en vigueur de nos jours (5). C'est ce qui explique la profonde vénération de l'Église pour toutes ces cérémonies et ces rites qu'elle tient pour sacrés, surtout en ce qui touche aux sacrements, à tel point qu'elle frappe même d'anathème le mépris qui en serait fait (6).

Tout ce que nous venons de dire concernant l'enseignement et le sacerdoce s'applique également au troisième pouvoir de l'Église. Jésus-Christ a donné à la puissance spirituelle la mission d'élever le peuple chrétien; dans ce but il a, en même temps, institué une royauté dans l'épiscopat, déjà investi de l'autorité doctrinale et du sacerdoce. En qualité de pasteurs, les évêques doivent pouvoir faire toutes les institutions et tous les règlements nécessaires pour l'éducation morale et religieuse des enfants de l'Église, et disposer, en conséquence, de tous les moyens qu'exige l'accomplissement de leur mission. Ainsi, tous les droits, tous les pou-

(1) *Bennettis*, a. a. O., p. 151.

(2) *Act. Apost.* VI, 6; XIV, 22. Supra § 25.

(3) *Act. Apost.* VIII, 36. — I *Cor.* X, 16; XI, 20, 34. Voyez aussi note 2. — *Devoti*, a. a. O., n. 245.

(4) II *Cor.* II, 7, 10.

(5) *Basilius*, de Spiritu sancto, c. 27. — Can. *Illa autem*, 11, d. 12. — (*Pey*), a. a. O., p. III, c. 5, § 1, p. 157.

(6) *Conc. Trid.*, sess. 7, de Sacram., can. 13.

voirs dont la puissance temporelle a besoin pour remplir sa tâche, la puissance spirituelle peut les revendiquer au même titre, et en faire usage d'une manière appropriée à sa nature. Cette équation du pouvoir de l'Église et de l'État, sous le rapport dont nous parlons, est le véritable principe fondamental en vertu duquel on pourra déterminer toute la puissance que l'Église a reçue de Dieu pour le gouvernement de ses enfants.

L'histoire nous fait, spécialement sur ce point, une nécessité absolue de tracer profondément la limite qui sépare le domaine temporel du domaine spirituel. Si la situation respective des deux pouvoirs est sainement appréciée, la puissance de l'État ne saurait se trouver, en aucune façon, en hostilité avec l'Église ; abstraction faite des choses mixtes de création historique, chacune des deux juridictions, que l'on prenne le mot dans le sens le plus large comme dans le plus restreint (1) a sa sphère propre et absolument distincte (2). Si, d'une part l'Église ne prétend point empiéter sur le domaine de l'État de l'autre, elle ne tolère non plus aucune usurpation du côté de la puissance séculière. Bien loin de là, elle command aux dépositaires du pouvoir spirituel d'avoir à résister énergiquement à toute tentative de ce genre (3). Le royaume de Dieu doit, sous ce rapport aussi, être libre et indépendant et l'Église a, de tout temps, honoré d'une distinction particulière les défenseurs de ses libertés (4) ; elle en a même

(1) *Glossa*, ad cap. *Sicut*, 2, X, de Privil. (V, 33).

(2) Cap. *Novit*, 13, X, de Judic. (II, 1). — Non putet aliquis, quod jurisdictionem illustris regis Francorum perturbare aut minuere intendamus, quum ipse jurisdictionem nostram non velit nec debeat impedire. — Cap. *Causam*, 7, X Qui filii sint legit. (IV, 17) : Attendentes, quod ad regem pertinet, non ad Ecclesiam de talibus possessionibus judicare, ne videamus juri regis Anglorum detrahere, qui ipsarum judicium ad se asserit pertinere. Voy. la note suivante.

(3) Cap. *Sicut*, cit.

(4) Sous ce titre : Quibus cautionibus muniendi sint episcopi, qui in aulis frequentes sunt, *Thomassin*, Vetus et nova eccles. discipl., p. II, lib. III, cap 58-61, c. 63 (tom. VI, p. 429 sqq.), a réuni une foule d'exemples. De finib utr. potest., p. 191.

placé plusieurs au nombre des saints, tels que Grégoire VII et Thomas Becket (1).

Ainsi, à l'Église appartient dans toute sa plénitude le pouvoir disciplinaire, et elle l'exerce par son organe propre (2), par la puissance souveraine instituée dans son sein, l'épiscopat, qui consacre pour le service de Dieu ceux qui y sont appelés. Elle l'exerce par différentes voies : en dirigeant les affaires de son ressort; en promulguant des lois et des canons; en jugeant les causes ecclésiastiques; en décrétant des peines et des censures contre les infracteurs de la loi; en nommant aux emplois de tout l'ordre spirituel; en administrant les biens cléricaux, etc.

On ne doit pas distinguer ici entre discipline intérieure et extérieure, privée et publique (3), et prétendre ne laisser que la première à l'Église, en attribuant la seconde à l'État. Jésus-Christ n'a point fait cette distinction : il a institué une Église visible, qui n'est point une société privée, mais une communauté publique, répandue sur toute la terre, et il en a transmis le gouvernement sans exception et sans réserve aux apôtres. La direction des actes de la responsabilité humaine ne saurait donc être affectée à une autre puissance, si ce n'est dans la mesure de ce qui n'a pas été compris dans le domaine de l'Église, tel que Jésus-Christ l'a constitué.

Si le pouvoir disciplinaire du sanhédrin, chez le peuple juif, était si grand, si étendu (4), combien plus devait l'être celui du royaume de Dieu, appelé à recevoir dans son sein tous les peuples et tous les rois ! En vertu de la toute-puissance du Sauveur, qui leur avait été communiquée, les apôtres ont pu, en face du monde entier plongé dans les ombres

(1) *Devoti*, a. a. O., § 10, p. 247. — *Zaccaria*, diss. 28, Sulla potestà regolatrice della disciplina, art. 2, § 4, p. 517 (Raccolta di dissertazioni di storia eccles., tom. IV).

(2) *Devoti*, a. a. O., § 7, p. 241.—*P. de Marca*, de Conc. sac. et imp. lib. II, c. 7, n. 1.—*Bossuet*, a. a. O., VII, 5, 11, p. 315, de fin. ut. pot., c. 5, p. 39 sq. —*Beveridge*, Pand. can. Proleg., t. 1, p. 1 sq.

(3) *Devoti*, a. a. O., § 12, p. 249 sq.—*Zaccaria*, a. a. O., p. 513.

(4) *Bennettis*, a. a. O., p. 115 sqq.

du paganisme, indépendants de toute autorité humaine, e
n'obéissant qu'aux inspirations de l'esprit d'en haut, fonder
organiser et gouverner l'Église (1), et l'on voudrait que l
conversion des empereurs à la foi chrétienne eût fait déchoi
l'Église de son antique indépendance (2) ! Tous les États tem
porels auraient le droit incontestable de prétendre à l'invi
labilité absolue de leurs constitutions, et l'on refuserait c
droit à l'Église, au royaume de Dieu, à l'égard de la constitu
tion qui lui a été donnée par Jésus-Christ ! Cela ne peut raison
nablement se soutenir, et si les droits des souverains tempo
rels sont des droits sacrés et inattaquables, si l'organisme
la hiérarchie des corps de l'État doivent être à l'abri de tou
atteinte, si, spécialement, les liens de soumission, d'amour
d'obéissance qui attachent les sujets à leur souverain ne do
vent pas être rompus, l'Église est pleinement en droit de r
clamer les mêmes prérogatives.

La constitution divine qui la régit a son fondement da
la primauté de Pierre ; sur ce fondement repose l'épiscopa
qui, lui-même, porte sur ses colonnes inébranlables tout
peuple des fidèles ! Ce que l'Église demande à la société hu
maine, c'est qu'elle se conforme à cette divine économie,
elle demande en particulier à l'autorité séculière qu'elle re
pecte les droits du chef de l'Église, qu'elle ne porte point
trouble dans l'organisation de son corps hiérarchique,
qu'elle n'entrave point les rapports des sujets du royaum
de Dieu avec le représentant visible de Jésus-Christ. C'e
cette union qui, seule, peut rendre possible l'exercice de l'u
des droits les plus essentiels de tout gouvernement, l'inspec
tion. Pas de puissance qui puisse vivre si le souverain n
pas le droit de veiller, par lui-même ou par des interm
diaires convenables, sur toutes les parties de son royaum
Ce droit peut encore moins être refusé au chef de l'Église, e
dans des cercles plus restreints, aux évêques, parce que l
objets placés sous la surveillance de l'autorité spirituell

(1) *Zaccaria*, a. a. O., § 2, p. 515.
(2) (*Pey*), a. a. O., tom. III, p. 162

non-seulement méritent la vigilance la plus active, mais encore sont plus difficiles à surveiller que les choses temporelles (1).

Or, il est de toute nécessité que cette inspection soit exclusivement exercée par le pouvoir spécialement institué dans ce but; rien, par conséquent, n'est plus étranger aux attributions de l'État que le *jus inspectionis sæcularis* sur le royaume du Christ, droit qui lui est néanmoins si fréquemment attribué, et dont la mise en pratique enlèverait à l'Église toute son indépendance. Cette indépendance exige, au contraire, que, loin de susciter des entraves au pouvoir spirituel, l'autorité séculière contribue de toutes ses forces, dans l'intérêt de l'exaltation du royaume de Dieu, à ce que le pape, soit par l'organe de ses légats, soit au moyen des rapports qui lui sont adressés par les évêques, puisse étendre son regard vigilant sur tout le domaine de l'Église; à ce que les évêques, de leur côté, fassent librement des visites pastorales dans leurs provinces et diocèses, moyen constamment reconnu comme un des plus efficaces pour le maintien et la restauration de la discipline.

Cette mission ne doit point être confiée à des laïques, mais seulement à des membres du corps clérical, qui, de leur côté, n'ont rien à voir non plus dans l'inspection de l'État.

Pour qu'il soit permis à l'Église de déployer efficacement son action sur le monde, il doit lui être laissé pleine liberté dans le choix des sujets dont elle a besoin pour son service, et dans l'affectation à chacun d'eux de la sphère qui lui convient. Il faut, en outre, qu'elle soit pourvue des ressources temporelles suffisantes pour faire face aux besoins du culte et de ses ministres. Ces différents objets font encore partie du domaine des choses spirituelles, qui relèvent de la puissance gouvernementale de l'Église. Après quelques considérations consacrées au pouvoir législatif et judiciaire de l'autorité spirituelle, nous les examinerons successivement et en détail.

(1) *Lupus Ferrar.*, epist. 19, edit. Baluz., p. 38.

§ CXII.

2. *Indépendance de l'Église dans sa puissance législative e juridictionnelle.*

L'Église, figurée dans les temps antiques, non-seulemen par le suprême pontificat de l'ancienne alliance, mais encor par le pouvoir à la fois sacerdotal et royal de Melchisédech, besoin, pour l'accomplissement de sa mission, l'éducatio du peuple chrétien, d'exercer librement et souverainemen son autorité gouvernementale et législative. En vertu de s destination immédiate, elle a courageusement exigé, par tou ses organes, et, notamment (1), par la voie de son dernie concile œcuménique (2), le concile de Trente, que les décret canoniques fussent respectés et obéis par tous ses membre sans exception, et, conséquemment, par les princes eux mêmes.

Les canons, dans tout ce qui touche aux choses spirituel les, reposent sur la base immuable des dogmes de l'Église ils sont, suivant les paroles de Pierre de Celles (3), le sup plément des Évangiles, des Épîtres et des prophéties, desti nés, comme les livres sacrés, à opérer le salut du genre hu main. Mais, pour que l'Église puisse appliquer aux action des hommes le frein salutaire de ses lois, elle doit, en outre avoir le droit de citer à son tribunal les transgresseurs d ses divins préceptes, tous ses sujets insoumis, et de sévi contre eux dans toute la rigueur de sa justice ; en un mot au pouvoir législatif elle doit joindre encore la puissanc judiciaire.

Il faut donc que, depuis l'acte générateur de la loi jusqu'

(1) Can. *Romanorum*, 1, d. 19. — Cap. *Canonum*, 1, X, de Constit. (I, 2 — *Fagnani*, Comment. ad h. c., n. 55 (I, 2).

(2) *Conc. Trid.*, sess. 25, de Reform., c. 18 : Quapropter sciant universi, sa cratissimos Canones exacte ab omnibus, et quoad ejus fieri poterit, indistinct observandos.

(3) *Petr. Cellens.* epist., lib. VI, ep. 23, p. 267 (Edit. Sirm. Par. 1613).

celui qui l'applique à tous les cas qu'elle atteint, l'Église puisse agir avec une liberté pleine et entière. D'après les principes du droit divin, précédemment développés, l'État n'a et ne peut avoir ici autre chose à faire qu'à remplir un devoir qui, à raison de l'honneur qui s'y rattache, s'élève à la dignité d'un droit, celui de protéger l'Église contre tout obstacle intérieur ou extérieur. A bien plus forte raison, le pouvoir temporel doit-il se garder lui-même d'apporter des entraves à l'indépendance de la souveraineté spirituelle, soit en s'arrogeant le droit de promulguer des décrets, d'accorder ou de refuser son autorisation touchant la publication des lois de l'Église, d'interpréter à son gré les canons des conciles, soit en empiétant sur la juridiction ecclésiastique, ou en cherchant à l'annihiler en accueillant les appels élevés contre les sentences des tribunaux ecclésiastiques.

Dans l'intérieur de sa sphère, les pouvoirs de l'État sont sans limites; s'il avait encore les mêmes pouvoirs dans le domaine spirituel, c'est lui qui serait en réalité le souverain de l'Église. Or, il y a deux puissances dans le monde préposées au gouvernement des hommes (1); mais il n'en est qu'une seule, la puissance spirituelle, à qui ait été donné le gouvernement de l'Église.

Le *placitum regium* et l'*appellatio tanquam ab abusu,* ou *recursus ad principem*, deux institutions qui ont entre elles une connexion intime, ne peuvent donc se concilier avec les vrais principes du droit divin (2). Elles appartiennent par leur origine au développement des rapports de l'Église et de l'État; le *placet* peut devenir une attribution du pouvoir temporel, par le fait d'une concession, librement consentie, de la puissance spirituelle, et à certaines conditions déterminées par un concordat des deux pouvoirs; mais il n'est point un droit inhérent, en vertu de l'institution divine, à l'autorité

(1) (*Pey*), Sur l'autorité des deux puissances, tom. III, p. 245.

(2) *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 12, § 5, p. 238, § 33, p. 284.—(*Pey*), a. a. O., p. 156, p. 241 et suiv.— *Schetll*, Kirche und Staat, S. 57.

séculière. Néanmoins, comme on a prétendu très-fréquemmen faire dériver cette attribution de la destination providentiell de l'État (1), nous ne saurions passer entièrement sous silenc une question aussi importante, en attendant que nous soyon arrivés à l'examen des rapports historiques de l'Église et d l'État.

Pour procéder d'une manière sûre et concluante dans c examen, il importe avant tout de se rendre un compte exa de la position de la puissance temporelle vis-à-vis de la légi lation de l'Église.

Les princes sont les fils de l'Église, armés du glaive de l justice pour la protéger et la défendre; mais ils ne sont poi les pères de l'Église (2); ils n'ont point, en conséquence, (lois à rendre, de prescriptions à publier en matière de dogn et de doctrine; mais ils ont à accueillir, à observer et à fai observer les lois et les prescriptions de l'Église; ils ont à éco ter et à croire; ils ont à obéir et à user de leur autorité po commander la même obéissance à leurs sujets temporels (3 Protecteurs de la liberté de l'Église, ils ne doivent pas y po ter atteinte; autrement, leur protection deviendrait un jo tyrannique, et il faudrait dire, avec un écrivain de nos jour malheureusement aussi célèbre par ses aberrations que p son génie (4) : « Depuis Constantin jusqu'à nos jours, l'l « glise a plus souffert de ses protecteurs couronnés que (« ses persécuteurs, et il ne lui reste qu'à former des vœ « pour qu'on la protége moins et qu'on la tolère davantage.

Il est vrai que l'histoire présente divers exemples de lo

(1) *Van Espen*, Tract. de promulgat. legum eccles. — Tract. de recursu Principem.

(2) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. IV, lib. II, c. § 2, n. 9, p. 419.

(3) *Lup. Ferrar.*, ep. 81, ad Amul. episc., p. 122 : Quod sancti docerent E scopi, et ipsi implerent et impleri facerent devotissimi reges.— *Zaccaria*, di 28, Sulla potestà regolatrice della disciplina, p. II, art. 2 (Raccolta di disse di storia eccles., tom. IV, p. 597).

(4) *De la Mennais*, Mélanges religieux et philosophiques, Paris, 1819, p. 1 — *V. Haller*, Restauration der Staatswissenschaft, Bd. 4, S. 409.

séculières concernant des objets purement spirituels; sans compter toutes celles que l'Église a provoquées elle-même (1), il en est encore plusieurs émanées de la propre initiative du pouvoir temporel : des rois vraiment chrétiens (2), mais emportés par la trop grande vivacité de leur zèle, ou traduisant en des termes inconsidérés les inspirations louables en elles-mêmes d'une foi ardente, ont parfois tenu un langage qui aurait fait supposer qu'ils avaient réellement reçu de Dieu la mission de donner des lois à l'Église; mais l'Église, de son côté, n'a jamais reconnu ce droit; bien loin de là, quand les circonstances l'exigeaient, elle s'est toujours montrée jalouse de conserver intactes ses prérogatives, et la voix éloquente de ses papes et de ses docteurs a souvent rappelé aux rois de la terre et leurs devoirs de princes chrétiens, et le véritable rôle que Dieu leur assigne vis-à-vis de l'Église (3). Or, il n'entre nullement dans ce rôle, ni que le pouvoir temporel fasse des lois sur des matières de foi ou de doctrine, à l'égard desquelles l'Église ne s'est pas prononcée par l'organe des canons, ni qu'il puisse modifier par ses décrets les canons existants. Toute loi ainsi édictée contre les règles positives de la législation ecclésiastique, ou superposée à ces mêmes règles (4), si elle n'est pas le résultat d'un vœu formel de l'Église, ou si, après sa publication, elle n'est pas expressément ratifiée par l'Église, est radicalement nulle et sans aucune valeur (5), comme le décide le concile de Chalcédoine (6) et le reconnaissent Marcien (7) et son successeur Justi-

(1) *Devoti*, a. a. O., § 13, p. 251

(2) Par exemple, Louis le Débonnaire dans son *Capit. Aquisgr.*, ann. 825, c. 2 (*Pertz*, Monum. Germ. hist., tom. III, p. 243). — *Zaccaria*, a. a. O., p. I, art. 5, p. 528, 529.

(3) *Thomassin*, Vet. et nova discipl. Eccles., p. II, lib. III, c. 92, n. 14 (tom. VI, p. 639).

(4) De finib. utriusque potestatis, c. 7, n. 45, p. 112.

(5) Can. *Lege*, § *Non quid*, 2, d. 10. — *P. de Marca*, de Concord. Sacerd. et Imp. Proleg. Præf. II, n. 5, p. 96. Libell. edit. Barcin., ann. 1646, reg. 9, p. 128. — De finib., c. 41, n. 290-299, p. 51 sqq., c. 7, n. 1, p. 104.

(6) *Conc. Chalced.*, act. III, can. 4 (*Hardouin*, Concil., tom. II, col. 443).

(7) L. *Privilegia*, 12, § *Omnes*, 1, Cod. de sacros. Eccl. (I, 2). — *Facund.*

nien (1), bien que ce dernier ne s'en souvînt pas toujours dans la pratique (2). Le sage empereur Léon, qui lui succéda et abrogea un grand nombre de ses institutions demeurées célèbres (3), déclare, en citant avec beaucoup de sens le proverbe qui dit qu'*il faut prêter l'oreille à qui parle dans sa propre cause*, que, dans tout ce qui est du domaine de la loi sainte, la voix seule de cette loi doit être écoutée (4). Ainsi, l'empereur Basile n'obéissait pas à un sentiment exagéré de modestie, lorsqu'il disait, dans le discours qu'il prononça dans le huitième concile œcuménique (5) : « Comment pourrait-il nous appar-« tenir à nous, simples brebis du troupeau, de critiquer les « pasteurs, ou de prétendre à des choses qui sont au-dessus « de nous ! nous ne devons demander que ce qui est conforme « à notre position. »

Dans certaines conditions, les princes peuvent sans doute solliciter des modifications dans la législation ecclésiastique; car, dans la discipline, l'Église a son côté muable (6), et les prescriptions des apôtres eux-mêmes conduisent, dans une certaine mesure, sur la voie de réformes législatives ; mais ces sortes de changements ne peuvent avoir lieu que par l'organe des autorités ecclésiastiques (7) compétentes, et seulement dans le cas d'une nécessité absolue, ou d'un avantage manifeste pour l'Église (8).

Les évêques ont, dans leur diocèse et dans la limite de

Hermian., Def. trium capit., lib. XII, c. 3. — Vir temperans, et suo contentus officio ecclesiasticorum canonum executor esse voluit, non conditor, non exactor. — *Bianchi*, a. a. O., n. 5, p. 411.

(1) *Novell.* 137, præf. — *Devoti*, a. a. O., § 13, not. 1, p. 251.

(2) L. *Omnem*, 42, § *Convenit*, 1. Cod. de Epist. et Cler. (I, 3). — *Novella* 123, c. 13. — *Bianchi*, a. a. O., n. 2, p. 408.

(3) *Leon. Imp.* Const. *Cum sacrosancti*, 2.— *Devoti*, a. a. O., § 14, p. 252.

(4) *Leon. Imp.* Const. *Vetus*, 16.—*Thomassin*, a. a. O., p. I, lib. II, c. 69, n. 1 (tom. II, p. 481).

(5) *Conc. Const.* IV, ann. 870. (*Hardouin*, Concil., tom. V, col. 921.)

(6) *Tertull.*, de Virgin. veland., c. 1.

(7) *Zaccaria*, diss. 21, Sulla mutabilità poco intesa dai piu della disciplina ecclesiastica (Raccolta, tom. IV, p. 387).

(8) Cap. *Non debet*, 8, X, de Cons. et affin. (IV, 14). — *Zaccaria*, a. a. O., p. II, art. 1, n. 18, p. 417.

leurs attributions, le pouvoir de faire des règlements et des lois; néanmoins, dans les objets d'une nature importante, ils ne peuvent user de ce pouvoir discrétionnaire; mais ils doivent le subordonner à celui du chef de l'Église, à qui seul appartient le droit de prononcer souverainement en pareille matière (1). C'est donc le pape qui est le gardien suprême des canons (2); c'est le titre que lui donnent Boniface dans sa lettre à Hilaire, évêque de Narbonne (3), et Léon le Grand dans celle qu'il adressait aux Pères du concile de Chalcédoine (4), et l'empereur Marcien lui-même (5). Si parfois les souverains pontifes représentent les princes temporels comme étant également les *gardiens des canons*, il ne faut point pour cela tomber dans la fausse idée que cette expression leur attribue, relativement à la législation ecclésiastique, autre chose que le devoir et le droit de contribuer de toutes leurs forces à en assurer l'exécution. Mais on s'éloignerait encore bien plus de la vérité, si l'on entendait par là que les princes doivent maintenir les canons contre la volonté du souverain pontife, quand celui-ci juge nécessaire d'apporter, par de nouvelles dispositions, quelques changements dans la discipline (6). Dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, le *placet* de l'autorité civile n'a le plus souvent abouti qu'à troubler profondément la législation de l'Église, et, par une suite fatale, à compromettre gravement la liberté religieuse.

Par *placet*, on entend le droit, revendiqué par l'État, de subordonner à son agrément la promulgation des lois de l'Église, et généralement tous les actes juridictionnels de l'autorité ecclésiastique : il est de toute évidence que, dès

(1) *Devoti*, a. a. O., § 11, p. 249.

(2) *Zaccaria*, diss. 28, p. II, art. 1, p. 595. — *Bianchi*, a. a. O., n. 9, p. 420.

(3) *Bonif. I, P.*, ep. 12 (*Coustant*, Roman. Pont. Epist., col. 1033) : Convenit nos paternarum sanctionum diligentes esse custodes.

(4) *Leon. I, P.*, Epist. 114 i. f. (tom. I, col. 1199) : Et me auxiliante Domino catholicæ fidei et paternarum constitutionum esse custodem.

(5) *Marcian.*, Ep. ad Leon. (inter Leon., ep. 110, col. 1183). — Ep. 115, c. 1, col. 1203.

(6) *Zaccaria*, a. a. O., art. 2, corr. 4, p. 604.

l'instant où l'État serait investi d'une semblable prérogative ce ne serait plus aux évêques, institués par le Saint-Esprit mais à la puissance séculière, qu'appartiendrait en fait le gou vernement de l'Église (1).

Toute loi ayant besoin de promulgation, il ne peut dé pendre du bon plaisir d'un gouvernement étranger de paraly ser l'action gouvernementale de l'Église, en lui refusant l droit de promulguer ses dispositions législatives. Car, autre ment, le véritable législateur canonique, ce serait ce pouvoi et il ne tiendrait qu'à lui de mettre son *veto* aux décisio des conciles, aux décrétales des papes qui ne seraient p entièrement à sa convenance (2). Or, un pareil droit ne sau rait être une faculté intégrante du pouvoir de l'État, de tel sorte que le prince n'aurait pas même la liberté de s'en d partir (3). En effet, si ce droit existe, ou bien il est génér et absolu, et alors il faut admettre que les empereurs et l rois païens, sans exception, auraient dû en être investis, bien il faut encore une fois que nous posions cette questio La conversion des princes au christianisme a-t-elle ren l'Église plus dépendante qu'auparavant?

S'il en était ainsi, Dieu aurait rattaché à l'autorité gouve nementale des États humains un pouvoir capable d'annul complétement l'action de son propre royaume, qu'il a lu même investi d'une puissance sans bornes... Mais cela n'e pas et ne peut pas être. Non, il n'y a pour l'Église qu'un *pl cet* indispensable, et ce *placet* suprême, elle l'a reçu da l'acte divin qui lui a conféré la puissance législative.

Le motif que l'on allègue le plus ordinairement en fave du droit de *placet*, c'est le devoir qui incombe à tout souv

(1) *Droste zu Vischering*, über den Frieden unter der Kirche und den St ten, S. 106.

(2) (*Pey*), a. a. O., p. 160, 161.— *Belluga*, Memorial al Rey Phelipo V, § n. 56, n. 58, p. 52.

(3) *Van Espen*, Tract. de promulgatione leg. eccles., p. II, c. 3, § 2 : Hocq jus una cum Regno ipso natum est et potestati regiæ tam inconvulse c nexum, ut jus hoc a se Princeps nequeat abdicare nisi una seipsum Principat exeat.

rain de prémunir ses sujets contre les atteintes que les lois de l'Église pourraient porter à leurs droits ; mais n'est-ce pas la marque incontestable de la plus grande méfiance, disons mieux, de la plus grande hostilité, en contradiction flagrante avec les principes du droit divin, entre l'Église et l'État, que celui-ci se mette en garde contre la puissance spirituelle; comme si les canons dictés par l'esprit de sagesse, et n'ayant d'autre but que le salut du peuple chrétien, pouvaient renfermer quelque danger pour la tranquillité de l'État (1) ?

Et pourtant l'on est allé jusqu'à soutenir que le *placet* pouvait s'étendre jusqu'aux censures et défenses de livres (2), et même, tout en ayant l'air de les excepter, jusqu'aux définitions dogmatiques. En accordant que l'État n'a pas à s'ingérer dans l'examen des questions de doctrine, on a prétendu qu'il fallait néanmoins lui reconnaître le droit d'examiner si, dans un décret dogmatique, il ne se trouvait pas mêlé quelque chose d'étranger à la compétence ecclésiastique (3).

Poussée jusqu'à ce point d'exagération, la dépendance du pouvoir spirituel vis-à-vis du pouvoir temporel dégénère en servitude ; c'est la guerre ouverte entre l'État et l'Église, et il serait superflu de prouver que tel n'est pas l'état normal de la situation respective des deux puissances.

Mais qu'on prenne le *placet* dans le sens que l'on voudra, on arrivera toujours, en définitive, à porter atteinte à l'indépendance, à l'autorité et à l'honneur de l'Église.

Peu importe (4) qu'à raison du défaut de *placet*, l'État déclare illicite ou nul tel ou tel acte de l'Église, cet acte n'en produira pas moins ses effets, comme dans le cas contraire. Que si le *placet* n'a d'autre signification, d'autre portée que de constater le droit qu'a l'État de refuser son appui aux

(1) *Devoti*, a. a. O., § 5, p. 239. — *V. Haller*, a. a. O., S. 398.

(2) *Van Espen*, a. a. O., p. IV, c. 1, § 1.

(3) *Van Espen*, a. a. O., p. V, c. 2, § 1. — Pour l'opinion contraire : *Gerbert*, de Legit. eccles. potest., p. 531.—*Walter*, Kirchenrecht, § 47, VII, S. 101.

(4) *Droste zu Vischering*, a. a. O., p. 109 sqq.

mesures législatives de l'Église sur lesquelles il n'a point été consulté, en usant de ce prétendu droit, l'État se soustrait tout simplement, et d'une manière illégitime, à une obligation que Dieu lui-même lui a imposée.

Dans un état d'harmonie parfaite entre les deux puissances qui gouvernent le monde, il est d'une grande importance, et très-naturel, qu'elles se communiquent mutuellement leurs mesures gouvernementales, et surtout que l'Église en agisse ainsi avec l'État, pour que celui-ci avise au moyen de la seconder et de la protéger, au besoin, dans l'exécution de ces mesures (§ 3). Mais, dès l'instant que l'État impose cette formalité, que l'Église ne s'est jamais refusée à remplir (1), comme une obligation à laquelle il prétend avoir droit, il dépasse complétement les limites qui lui ont été assignées, il empiète sur le domaine de la juridiction ecclésiastique.

Le *placitum regium* n'est nullement une conséquence nécessaire des rapports fondés par le droit divin entre les deux pouvoirs (2); et, voulût-on même le limiter aux cas où la discipline de l'Église se trouve en contact avec les actes de la vie civile (3), abstraction faite des cas de force majeure et des concessions spéciales faites par l'Église, dans les divers États, au pouvoir séculier, on serait encore loin d'avoir justifié cette prérogative usurpatrice. En effet, dans quelles circonstances la discipline ecclésiastique touche-t-elle à l'ordre civil? Si la décision de cette question est entièrement abandonnée à l'État (4), il est évident que le *placet* devient une chaîne d'esclavage pour la puissance spirituelle et la livre sans réserve à l'arbitraire du pouvoir séculier. Aussi l'Église, prévoyant le danger d'un pareil état de choses, a-t-elle porté la peine de l'excommunication contre tous ceux qui arrêtent la publication des brefs et des bulles du pape, sous quelque prétexte que ce soit, et spécialement

(1) *V. Haller*, a. a. O., p. 416 sqq.

(2) *Permaneder*, Kirchenrecht, § 51, S. 60, pense autrement.

(3) *Walter*, a. a. O., § 47, V, S. 100 : in den Borschlägen zur Herstellung des Friedens.

(4) *Id.*, *ibid.*, VI.

quand ils n'allèguent d'autre motif que leur bon plaisir (1).

Ce caractère despotique du *placet* se produit également dans l'*appellatio ab abusu*, qui a la plus étroite connexion avec lui. Effectivement, alors même qu'une loi de l'Église a obtenu l'agrément du pouvoir temporel, sa liberté d'exécution n'est rien moins qu'assurée, dès que l'État, en vertu de la protection qu'il accorde à l'Église, s'arroge le droit (2) de veiller sur l'interprétation de ses lois et leur application équitable par les tribunaux ecclésiastiques, s'établissant juge en dernier ressort des décisions de ces tribunaux quand elles lui paraissent sujettes à réformation (3).

C'est un principe universel de droit et de jurisprudence, que tout législateur est l'interprète-né de sa loi (4). C'est donc à l'Église, et à l'Église seule, qu'il appartient de déclarer comment ses lois doivent être entendues, et conséquemment, dans tous les cas douteux, c'est à elle qu'il faut demander de fixer le véritable sens de ses prescriptions. Le pouvoir séculier n'a pas qualité pour exiger des ecclésiastiques l'observation des canons ; son rôle se borne à prêter à l'Église l'appui de son autorité quand les sommations de celle-ci sont impuissantes à obtenir de ses ministres l'obéissance à son infaillibilité doctrinale (5). Les clercs ne sont soumis à la juridiction du souverain temporel que comme citoyens de l'État, mais nullement comme serviteurs de l'Église. C'est pourquoi, quand il s'agit de savoir si un juge ecclésiastique a mal interprété une loi, s'il a prévariqué contre les canons, si, en conséquence, il y a, selon l'expression technique, *abu-*

(1) *Urban. VIII, P.*, Const. *Pastoralis*, 219, ann. 1627, § 13 (Bullar. Roman., tom. VI, p. I, p. 40). — *Belluga*, a. a. O., n. 53, p. 50.

(2) *Van Espen*, Tract. de recurs. ad Princ., c. 1, § 3, § 4. — *Feuret*, Traité de l'abus et du vray suiet des appellations, Lyon, 1667, in-fol.—*P. de Marca*, a. a. O., lib. II, c. 20.

(3) L. ult. Cod. de legib. (I, 14) : Tam conditor, quam interpres legum solus Imperator juste existimabitur. — Cap. *Inter alia*, 31, X, de Sent. excomm. (V, 39) : — Ut igitur, unde jus prodiit, interpretatio quoque procedat. — *Zaccaria*, diss. 28, p. II, art. 2, corr. 3, p. 604.

(4) *Zaccaria*, a. a. O., corr. 5, p. 604. — *Bianchi*, a. a. O., n. 10, p. 422.

(5) *Zaccaria*, a. a. O., p. 610.

sus, même dans ce cas, l'appel des sentences de ce juge n
peut être porté devant un tribunal appartenant à une autr
sphère, attendu que, dans le sein de l'Église, il existe un
organisation judiciaire très-complète (1), qui offre aux par
ties intéressées toutes les voies d'instances nécessaires. L'Éta
a, sans doute, un grand intérêt à ce que les canons soien
fidèlement observés; mais il n'est point dans sa mission d
donner la validité aux actes de l'Église, il n'a point le droi
de les examiner, de les diriger, de les amender, encore moin
celui d'en entraver l'exécution. Quel désordre dans un Éta
dont le souverain ne pourrait émettre une seule décisio
définitive! Le prince sur les sentences duquel un autre se
rait appelé à se prononcer, serait en réalité le subordonn
de celui-ci (2). Pour ce qui concerne l'abus en lui-même
nous avons déjà vu dans quelles conditions, d'après une opi
nion fort répandue, l'appel doit avoir lieu; attachons-nou
maintenant à distinguer soigneusement les différents cas dan
lesquels le *recours* au prince est réellement recevable. Nou
apprécierons en même temps, à leur juste valeur, les exem
ples historiques invoqués d'ordinaire par les partisans d
l'appel comme d'abus, pour justifier cette dérogation au
principes rigoureux du droit divin.

Il est hors de doute que l'on peut recourir à l'interventio
du pouvoir séculier contre tous actes émanés d'un juge o
d'un tribunal ecclésiastique, lorsque ces actes, sortant de l
sphère de la puissance spirituelle, constituent un empiéte
ment formel sur le domaine de la juridiction temporelle (3)
Ce droit est, du reste, réciproque, et si l'usurpation vient d
juge séculier, le juge ecclésiastique peut la repousser ave
les mêmes armes (4).

(1) (*Pey*), a. a. O., p. 239.

(2) (*Pey*), a. a. O., p. 254. — *Devoti*, a. a. O., § 33, p. 284. — *Bianchi*, a. a. O., p. 423.

(3) Cap. *Dilecto*, 6, de Sent. excomm. in 6to (V, 11).

(4) *Alteserra*, Ecclesiasticæ jurisdictionis vindic. — (*Pey*), a. a. O., p. 21 p. 258. — *Devoti*, a. a. O. — *Gibert*, Corpus jur. canon. Proleg., p. I, tit. sect. 3, tom. I, p. 21.

On peut également se pourvoir contre la sentence d'un juge ecclésiastique, devant un tribunal séculier, dans le cas où ce juge, en vertu de la constitution particulière du pays, est appelé à connaître de certaines causes de l'ordre temporel (1). La cause étant alors temporelle, le pourvoi devant un tribunal supérieur de l'ordre séculier est un *appel* proprement dit.

Enfin, le *recours* au souverain est encore admissible toutes les fois qu'un tribunal ecclésiastique, entièrement dépourvu de compétence, s'arroge illicitement une juridiction qu'il n'a pas. Daus ce cas, le *recours* au prince a pour objet de l'inviter à porter le litige devant le tribunal ecclésiastique compétent (2), en se gardant toutefois, comme d'une prévention illégitime, de considérer ce tribunal comme une délégation de sa propre juridiction, nul ne pouvant déléguer un pouvoir qu'il n'a pas lui-même (3). Ce serait donc à tort que l'on prétendrait trouver la preuve de la légitimité de l'*appel comme d'abus*, proprement dit, dans l'exemple de saint Atbanase (4), se plaignant à l'empereur de la sentence prononcée contre lui par les évêques ariens, et lui demandant le renvoi de sa cause à l'autorité ecclésiastique légitime, comme aussi, dans le recours de saint Chrysostome au pouvoir impérial contre la sentence de Théophile, ou d'autres faits du même genre (5); mais, aux yeux de certains hommes, il n'est pas jusqu'à l'exemple de l'apôtre saint Paul (6), recourant à la justice de l'empereur, contre la condamnation dont l'avaient frappé la synagogue et le proconsul Festus, qui ne doive fournir la justification complète et sans réplique d'une institution dont on ne voit aucune trace avant le qua-

(1) (*Pey*), a. a. O., p. 256.

(2) Can. *Placuit*, 11, c. 11, q. 1. — *Berardi*, Gratiani canon. genuini, tom. I, p. 168.

(3) *Zaccaria*, a. a. O., corr. 6, p. 611.

(4) *Socrates*, Hist. eccles., lib. I, c. 28. — *Sozomen.*, Hist. eccles., lib. II, c. 15.

(5) *Zaccaria*, a. a. O., p. 612.

(6) *Act. Apost.* XXV, 11. — *Alteserra*, a. a. O., lib. VIII, c. 5, p. 292.

torzième siècle, nous pourrions presque dire avant le quinzième siècle de l'Église (1).

Mais, pour revenir à l'appel comme d'abus proprement dit, formellement condamné par les lois de l'Église (2) et suffisamment caractérisé par l'exemple d'un Paul de Samosate et de donatistes (3), nous avons montré qu'il était insoutenable en principe (4). Vainement essayerait-on de le légitimer dans l'application en donnant quelque ombre de garantie à l'indépendance de l'Église; ni la prescription faite au juge séculier de ne pas aller au delà de certaines bornes (5), ni la proclamation de cette maxime, que l'appel ne doit être accueilli que dans le cas d'abus notoire, ne sauraient avoir la vertu de modifier à cet égard le jugement de l'Église. Assurément c'est une vérité hors de conteste, que nulle autorité n'a le droit d'abuser de son pouvoir; l'autorité, quelque vénérable qu'elle puisse être, ne saurait justifier l'abus qu'en font les hommes qui en sont les dépositaires. Mais ce qui n'est pas moins indiscutable, c'est que l'abus ne saurait abolir une autorité émanée de Dieu lui-même (6). Alors donc qu'une sentence rendue par un juge ecclésiastique consacre une injustice matérielle, cette sentence doit néanmoins porter son effet, jusqu'à ce que le juge ecclésiastique supérieur devant lequel l'appel doit être porté révoque et casse le premier jugement. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce qui a lieu dans le domaine du code civil? Là aussi le droit formel, bien qu'il renferme une injustice matérielle, a son plein et entier effet,

(1) (*Affre*), De l'appel comme d'abus, Paris, 1845, p. 56.—Pierre de Cugnières se plaignait de ce que, de son temps (1329), *nullus a curia prælatorum appellat ad curiam regis*.—*D. Bertrandi*, Card. ep. Eduens. c. Petr. de Cugner. pro eccl. libert., act. 1, n. 14 (Max. Biblioth. Patr., tom. XXVI, p. 111). — *Alteserra*, a. a. O., lib. VIII, c. 7, p. 295, c. 8, p. 297. — (*Pey*), a. a. O., p. 253, p. 486, n. 212. — *Alteserra*, a. a. O., lib. VIII, c. 6, p. 292.

(2) *Conc. Antioch.*, ann. 341, can. 11, can. 12 (Can. *Si quis a proprio*, 2, c. 25, q. 5).

(3) *Alteserra*, a. a. O., lib. VIII, c. 5, p. 288.

(4) *Devoti*, a. a. O., not. 2, p. 285.

(5) *P. de Marca*, a. a. O., lib. IV, c. 20.

(6) (*Pey*), a. a. O., p. 239. — Tom. I, p. 54

tant que le droit matériel n'a point revêtu, par le jugement du tribunal d'appel compétent, le caractère du droit formel.

Ce rapprochement entre les règles élémentaires de la juridiction spirituelle et celles de la jurisprudence séculière, achève de mettre à néant les théories spécieuses que nous combattons. Ajoutons encore une dernière démonstration : en examinant succinctement la position de l'État vis-à-vis de l'Église, pour faire ressortir jusqu'à l'évidence l'inadmissibilité de l'appel comme d'abus, il suffit, en partant de la mutualité des rapports existants entre les deux puissances, d'attribuer hypothétiquement à l'Église vis-à-vis de l'État les mêmes prétendus droits que l'on accorde à l'État vis-à-vis de l'Église. Et d'abord, pour ce qui est du *placet*, il n'est pas douteux que l'Église n'eût un grand intérêt à connaître d'avance quels principes l'État veut prendre pour base dans toutes ses dispositions législatives touchant les objets spirituels. Il serait donc très-naturel que le chef de cette Église, puissance immédiatement établie de Dieu, exigeât de l'État (1) qu'il ne portât aucune loi applicable à ses sujets à elle sans avoir préalablement obtenu son adhésion ; et de cette manière, une fois placé sur le terrain d'un contrôle réciproque des deux puissances, en face du *placitum regium*, viendrait se placer le *placitum ecclesiasticum*, et certes, nous pouvons le dire, sur une base beaucoup plus solide... Aussi, ce système s'est-il produit dans toutes ses conséquences, et le *placitum ecclesiasticum* compte-t-il également bon nombre de partisans (2).

Mais le point de départ de ce système est complétement faux ; l'Église et l'État ne sont point institués pour se contrôler mutuellement, mais pour gouverner le monde de concert dans l'amour, la confiance et la paix ! L'Église ne revendique point le droit de *placet;* seulement, lorsque dans

(1) *Droste zu Vischering*, a. a. O., S. 112.—*Scheill*, Kirche und Staat, p. 84.

(2) *Oliva*, Tract. de for. eccles. (1678), tom. I, p. 22, n. 19. — *Wanner*, de Placito ecclesiastico (Dilling. 1782), c. 3, § 16, p. 55. — *V. Haller*, a. a. O., S. 416. — *Scherer*, das Berhältniss zwischen Kirche und Staat, S. 28.

sa conviction une loi de l'État peut être préjudiciable aux intérêts spirituels des fidèles, sans se permettre de s'élever de prime abord contre sa publication et de la déclarer nulle et non avenue, elle s'adresse par la voie de la persuasion à l'autorité séculière, et la prie de révoquer cette loi funeste.

Pourquoi, dans un cas analogue, cette conduite ne tracerait-elle pas celle du pouvoir temporel?

Ainsi en est-il de l'appel comme d'abus; s'il est dans le droit de la puissance séculière de veiller scrupuleusement à ce que les tribunaux ecclésiastiques procèdent et jugent conformément aux canons, il est certes d'une importance bien autrement grande, pour le pouvoir spirituel, que les tribunaux séculiers observent et exécutent les lois éternelles de l'équité : quand ces lois sont méconnues et violées, l'Église elle-même est exposée à de grands dangers!

En admettant donc le droit hypothétique du contrôle réciproque des deux puissances, l'Église serait pour le moins tout aussi autorisée à accueillir l'appel comme d'abus de ses sujets contre les sentences du juge séculier, et à faire décider la cause en dernier ressort par ses propres juges, que l'État à recevoir les appels des sentences ecclésiastiques (1). Mais ce droit, l'Église n'a pas à l'invoquer (2); loin de là, elle doit, quand il lui est présenté de semblables recours, exprimer son incompétence et dire, avec son divin Maître : *Qui m'a établie juge ou arbitre entre vous* (3)?

Et tel est aussi le devoir tracé à la puissance temporelle; la même raison existe : qui l'a établie juge sur l'Église!

C'est cette indépendance entière, absolue, inhérente au pouvoir spirituel, que Benoît XIV voulait maintenir, lorsque, dans sa sollicitude si bien fondée, il exhortait les évêques à

(1) *Suarez*, Defensio fidei cath., lib. IV, c. 34 (Oper., tom. XXI, p. 281). — *Belluga*, a. a. O., n. 57, p. 52.

(2) Cap. *Si duobus*, 7, X, de Appellat. (II, 28). — *Reiffenstuel*, Jus canon. univ. h. t, § 3, n. 69, p. 416.

(3) *Ev. Luc.* XII, 14. — *Droste zu Vischering*, S. 208.

déployer tout leur zèle pour repousser tout envahissement de la puissance séculière dans la juridiction de l'Église (1).

§ CXIII.

3. *Droit de l'Église aux personnes qui lui sont nécessaires.*

La liberté de l'Église peut être profondément atteinte par le *placet* et l'appel comme d'abus ; mais, en cas de désunion entre les deux puissances, l'État aurait encore plusieurs autres moyens d'entraver l'action de l'Église dans l'exercice de ses trois grands pouvoirs : par exemple, susciter des obstacles ou opposer des prohibitions à l'entrée de ses sujets dans l'état ecclésiastique ou à l'acquisition de biens temporels par les clercs réguliers ou séculiers. Au point de vue du droit divin, ces deux choses sont également condamnables ; l'Église ne saurait subir la loi de l'État ; elle doit pouvoir garder en toutes circonstances ses allures libres et dignes, elle tient de Dieu le droit de s'approprier les personnes et les choses nécessaires à la réalisation de sa destination (2), à l'accomplissement de sa mission.

Les hommes appartiennent à l'Église, au moins autant qu'à l'État ; celui-ci se choisit, avec une entière indépendance, quelquefois même par des moyens de contrainte, les sujets qui lui paraissent propres à son service. L'Église invoque le Saint-Esprit, afin qu'il descende sur ses serviteurs, dans la cérémonie de leur consécration, supplie le Seigneur de lui envoyer des ouvriers pour la grande moisson (3), et elle attend paisiblement que la prière soit exaucée, se soumettant avec confiance à la volonté de Dieu, et repoussant de son sein tous ceux qui ne sont pas appelés par une vocation divine à recevoir les ordres ecclésiastiques. Il ne lui suffit

(1) *Bened. XIV*, de Syn. diœc., lib. IX, c. 9, n. 12 sqq.

(2) *Suarez*, Defensio fidei cath., lib. IV. (Oper., tom. XXI, p. 190 sqq.)

(3) *Evang. Matth.* IX, 37, 38. — *Droste zu Vischering*, über den Frieden, S. 153.

même pas que celui qui vient à elle pour entrer à son service lui donne oralement l'assurance qu'il se sent appelé; elle interroge, elle éprouve cette vocation, elle examine si le sujet présente toutes les qualités voulues (§ 44).

L'Église a porté à cet égard les prescriptions les plus sévères, et nous avons montré, sous le titre de l'ordination, combien il est difficile de satisfaire à toutes les conditions qu'elles exigent et combien il peut tenir à peu de chose que l'on soit repoussé du saint ministère comme irrégulier (1).

De toutes ces considérations, il résulte que l'État n'a pas à craindre qu'il lui soit ravi par l'Église un trop grand nombre de sujets. Ce danger menace bien plus le royaume de Dieu que le monde, qui, d'ailleurs, offre plus d'attraits à la nature de l'homme (2). Les chrétiens qui se consacrent, non au service de l'Église, mais à celui de l'État, ne sont pas assurément déchus pour cela de toute participation aux choses du royaume de Dieu; car chaque homme en particulier a mission de réaliser dans sa sphère la loi morale, les préceptes souverains de la divine sagesse; mais ceux que l'Église reçoit à son service restent encore bien moins étrangers à la vie de l'État. Il est vrai que, comme ecclésiastiques, ils n'exercent aucune profession et ne payent pas le tribut du sang; mais si la religion chrétienne est le fondement des États (§ 104), ceux qui enseignent cette religion et se vouent exclusivement à son service, qui, plus que tous les autres hommes, sont appelés à la pratiquer, ne sont-ils pas en réalité les membres les plus utiles de la hiérarchie sociale (3) ?

C'est pourquoi l'État doit aider l'Église dans le choix de ses ministres et lui laisser à elle-même le soin d'en déterminer le nombre (4) et de se former un clergé doué de toutes

(1) Voy. tom. I, c. 7, § 44 et 46.
(2) *Scheill*, Kirche und Staat, S. 70.
(3) (*Pey*), Sur l'autorité des deux puissances, tom. III, p. 365.
(4) De finib. utr. potest., c. 9, n. 7, p. 135. —(*Veremund. Gufl*), Demonstratio jurium stat. eccles., p. I, p. 59 sq.

les qualités désirables, dans des établissements spécialement fondés dans ce but (1).

Sans ce noviciat préparatoire, sorte d'apprentissage spirituel, il serait extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, à l'Église de se procurer de bons ouvriers pour la vigne du Seigneur ; les camps et les écoles militaires ne produisent pas d'ecclésiastiques, et de même que l'État a des établissements spéciaux pour l'éducation de ceux qu'il appelle à commander ses armées, ainsi l'Église a ses séminaires où elle forme, dans la science et la pratique des vertus sacerdotales, ceux qu'elle destine à marcher un jour à la tête des milices du Christ.

Ce que nous disons des séminaires doit s'appliquer aussi aux établissements monacaux, aux couvents de l'un et de l'autre sexe. L'Église est incontestablement en droit (2) de fonder des communautés religieuses, ou de reconnaître celles déjà existantes ; aussitôt qu'elle a approuvé un ordre ou qu'elle l'a reconnu utile soit pour ceux qui y entrent comme membres, soit pour ceux au service desquels les religieux de cet ordre sont spécialement voués (3), l'État n'est plus en droit de lui interdire l'entrée du territoire ; mais il doit souscrire au jugement de l'Église et ne pas susciter d'entrave à l'extension de cet établissement.

Quant aux personnes, hommes ou femmes, qui embrassent la vie monastique, il est inutile de dire qu'avant de s'engager dans une démarche qui doit décider de tout leur avenir, elles doivent examiner mûrement leur vocation ; il faut surtout que cet acte, si sérieux sous tant de rapports, soit le résultat d'une détermination parfaitement libre. Or, pour entourer la profession religieuse de garanties vraiment efficaces, il est nécessaire qu'on la fasse précéder d'une épreuve.

Mais quel sera le juge de cette épreuve ? Il n'y a pas de

(1) *Droste zu Vischering*, a. a. O., p. 139 sqq.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 161 sqq.

(3) *Al. Rodriguez*, Exercicio de perfeccion y virtudes religiosas, p. III, tratt. I, c. 9, n. 7 (ed. Saragoça, 1681, tom. III, p. 51). — (*Gufl*), a. a. O., p. 60.

doute possible sur cette question : à l'Église seule il appartient de choisir parmi ses sujets ceux qui lui paraissent le plus aptes à un état d'élection ; et il existe même à cet égard, dans les lois ecclésiastiques, des prescriptions sévères (1), dont la fidèle observation permet suffisamment à l'autorité compétente de s'assurer de la réalité de la vocation de ceux qui aspirent à l'état monastique.

Cette certitude une fois acquise, le pouvoir temporel a d'autant moins à se plaindre, que l'Église, de son côté, ne s'oppose en aucune façon à ce qu'il institue dans sa sphère des sociétés et des corporations diverses, et ne s'enquiert nullement des conditions d'admissibilité qui y sont établies, à moins que l'objet de ces associations ne fût contraire à la religion ou aux bonnes mœurs, auquel cas il serait de son devoir d'appeler sur ce point l'attention du gouvernement.

Un droit non moins fondé que le précédent, et que l'Église peut revendiquer en faveur des personnes chez lesquelles elle a reconnu une véritable vocation pour l'état ecclésiastique et auxquelles elle a conféré les pouvoirs nécessaires pour exercer ce saint état, c'est l'immunité des charges ordinaires de la société civile (§ 60) (2). Ce droit repose-t-il sur une institution immédiate de Dieu, ou dérive-t-il uniquement du consentement du pouvoir séculier (3)?

Nous n'entrerons point, pour le moment, dans l'examen approfondi de cette question ; nous nous bornerons à reproduire la décision du concile de Trente (4) et l'exemple de tous les peuples de l'antiquité païenne. Un usage immémorial nous montre chez tous ces peuples le sacerdoce entouré d'honneurs tout particuliers, et jouissant de l'exemption des charges

(1) *Conc. Trid.*, sess. 25, de Regular., c. 15 sqq.

(2) *Palafox*, Memorial al Rey por la Immunidad ecclesiastica (Obras, Madr. 1762), tom. III, p. II, p. 472 sqq.

(3) *Gonzalez Tellez*, ad cap. *Non minus*, 4, X, de Immun. eccles. (III, 49), n. 8 (tom. III, p. 979). — *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. VI, p. 297, n. 3. — *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 12, § 24, p. 268. — *Gerbert*, de Legit. eccles. potestate, lib. III, c. 5, p. 452 sqq.

(4) *Conc. Trid.*, sess. 25, de Reform., c. 20.

publiques : c'est bien le moins, dirons-nous avec le quatrième concile d'Orléans, que, dans la société chrétienne, on accorde le même privilége aux prêtres du vrai Dieu (1). En effet, comme dit saint Jean Chrysostome, entrant plus avant dans le développement de ce sujet (2) : « Si les païens, tout « engagés qu'ils étaient dans les voies de l'erreur, et entière« ment voués à l'idolâtrie, pensaient honorer d'autant plus « leurs fausses divinités qu'ils accordaient de plus grands « honneurs à leurs ministres, combien ne seraient pas « condamnables les chrétiens qui resteraient au-dessous « de ce qui se faisait autrefois pour le culte des idoles ? Igno« reriez-vous donc que l'hommage adressé au prêtre remonte « jusqu'à Dieu lui-même ? »

Le saint concile de Trente dit que l'immunité dont jouissent les ecclésiastiques est fondée sur l'institution divine et les canons. Bien qu'il n'ait point parlé formellement d'une institution divine *immédiate*, le moins que l'on puisse induire des expressions dont il s'est servi, c'est que cette immunité découle du droit divin (3), et que l'État, en la reconnaissant, ne fait que rendre hommage à ce droit.

L'on pourrait citer peut-être l'exemple de Jésus-Christ faisant payer le tribut pour lui et pour Pierre (4) ; mais l'on ne saurait en conclure que l'on peut considérer les ecclésiastiques comme obligés de droit divin au payement des impôts. Au contraire, dans cette même circonstance, Jésus-Christ proclame par son acte la franchise de l'Église; il ne tire point la pièce de monnaie destinée à acquitter la taxe de la bourse qu'il faisait porter à sa suite pour ses besoins et ceux des apôtres, mais de la bouche du poisson, et il ne paye que pour éviter le scandale (5).

(1) *Conc. Aurel.* IV, ann. 541, can. 13 i. f. (*Hardouin*, Concil., tom. II, col. 1438).

(2) *Chrysost.*, hom. 65, in Genes., c. 47, n. 4 (tom. IV, p. 626).

(3) *Devoti*, a. a. O., not. 3, p. 270.

(4) *Ev. Matth.* XVII, 23 sqq.

(5) *Suarez*, a. a. O., c. 5, p. 200.—*Muzzarelli*, Immunità ecclesiastica reale ett. 1 (Il buon uso della logica nella materia di religione, tom. VI, p. 41).

L'Église choisit dans son clergé ceux à qui elle veut conf
rer les diverses fonctions du saint ministère. Il faut, en co
séquence, qu'elle ait la faculté de créer autant de cercles d'a
tion qu'elle en a besoin ; et, sous ce double rapport, elle d
être entièrement indépendante de l'État.

Aux yeux de l'Église, en tant que royaume de Dieu, l
diverses délimitations territoriales n'ont aucune impo
tance; il n'y a point pour elle de nationalités distincte
mais une seule nation et un seul peuple, le peuple chréti
(§ 98).

Toutefois, de même que le pouvoir temporel divise le pa
qui lui est soumis en provinces et en districts, l'Église distr
bue aussi son royaume, qui est le monde entier, en provinc
et en diocèses. La corrélation de ces districts ecclésiastiqu
avec les divisions territoriales civiles est, sans contredit, ad
missible; elle peut même avoir son utilité, et l'Église a fré
quemment adopté, à cet égard, l'état de choses existan
(§ 68).

Mais elle conserve toujours sa liberté d'action, et l'Ét
n'a nullement le droit de lui imposer ce qu'elle peut accep
ter spontanément (§ 68).

Au point de vue du droit divin, il appartient enco
moins au pouvoir séculier de demander à l'Église qu'u
emploi ecclésiastique déterminé soit conféré à telle personn
dont la nomination lui paraît être plus profitable qu'une au
tre à ses intérêts. Lorsque l'apôtre Paul institua son discipl
Tite dans l'île de Crète et Timothée à Éphèse, il n'avait poi
pris auparavant l'avis de l'empereur. L'Église a-t-elle jamai
demandé à l'État de calquer ses divisions territoriales sur le
siennes ? Lui a-t-elle jamais demandé de conférer un emplo
séculier à telle personne désignée par elle, quelque intérê
qu'elle pût avoir d'ailleurs à ce choix ? Si, dans le cours de
temps, l'histoire nous montre certains laïques exerçant un
sorte de patronage à l'égard des dignités ecclésiastiques, e
les princes temporels investis d'un droit de nomination à ce
mêmes dignités, ce sont là des institutions de droit puremen

positif, qui ne prouvent qu'une chose, l'inépuisable condescendance de l'Église.

§ CXIV.

4. *Droit de l'Église aux choses qui lui sont nécessaires.*

L'exercice des deux pouvoirs qui gouvernent le monde exige que des hommes se consacrent à leur service et s'y vouent exclusivement; mais là ne se bornent point leurs besoins : ni l'un ni l'autre ne saurait atteindre son but, réaliser sa destination, s'il manquait des moyens matériels nécessaires à l'accomplissement de cette œuvre. L'État a besoin, pour ses fins profanes, pour l'entretien de ses armées, de ses fonctionnaires, de ses édifices, de ses établissements publics, de certaines ressources temporelles; de là l'obligation, pour les sujets, de payer des impôts (§ 103); de là les revenus de l'État formant nécessairement un domaine sacré et inviolable (1), et dont l'administration doit être exclusivement réservée aux agents investis de ce droit par la constitution du pays..... Il en est ainsi pour l'Église; elle ne saurait se passer des mêmes moyens temporels, indispensables à l'entretien du culte, à celui du clergé, des édifices et des établissements religieux. La raison et l'expérience prouvent également qu'aucune religion ne peut vivre sans le secours de ces moyens matériels (2); l'Église n'est pas un royaume de ce monde, mais elle est un royaume dans le monde, ; et, bien que la religion chrétienne n'ait pas été instituée en vue de l'homme corporel, ses prêtres ne sont point pourtant de purs esprits, mais des hommes soumis aux nécessités de la vie (3).

(1) (*Pey*), Sur l'autorité des deux puissances, tom. III, p. 374.

(2) *Mamachi*, Del diritto libero della Chiesa di acquistare e di possedere beni temporali, sì mobili, che stabili, Rom. 1770. — Défense de l'immunité des biens ecclésiastiques, Londres, 1750. — *Palafox*, Memorial al Rey por la Immunidad eclesiastica (Obras. Madrid, 1762, tom. III, p. II, p. 472 y seg.) — *I. Evelt*, die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Bermœgensrechts, Goett, 1845.

(3) *Desing*, Abhandlung von den Gütern und Einkünsten der Geistlichkeit, S. 57.

C'est donc un devoir rigoureux pour tous les chrétiens de se dessaisir, en faveur de l'Église, d'une partie de leur avoir et de le lui consacrer (1).

Le domaine de l'Église, formé de cette manière, ne doit pas moins être inviolable et sacré que celui de l'État, et l'administration en appartient exclusivement aux supérieurs ecclésiastiques institués dans ce but.

Les rapports de l'Église et de l'État, à cet égard, sont en conséquence réglés d'après ce principe, qu'ils doivent reconnaître mutuellement leurs droits respectifs, les protéger réciproquement, et, en cas de besoin urgent, venir au secours l'un de l'autre par les ressources dont ils disposent. Mais, pour éviter autant que possible cette éventualité toujours regrettable, il faut que l'Église ait, comme l'État, la faculté d'acquérir elle-même, en toute liberté, des biens temporels, aux titres consacrés par l'usage et le droit séculier (2). Au point de vue du droit divin, rien ne saurait donc justifier les lois prohibitives des acquisitions de biens dits de *main-morte* (3).

Mais, pour éclairer plus complétement cette question, ainsi que plusieurs autres que nous avons déjà effleurées, examinons la véritable base de la propriété, et voyons quel est le véritable propriétaire des biens de l'Église (4).

Dans le sens rigoureux du mot, aucun homme, généralement, ne peut être dit propriétaire d'une chose ; il doit cul-

(1) *Thom. Aquin.* Summa II, 2, q. 87, art. 1, in corp. (Edit. Paris. 1845, tom. III, col. 660) : Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat ; sicut et his, qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus, et aliis hujusmodi, stipendia victus debentur a populo. — Art. 4, ad 3, col. 667 : Naturalis enim ratio dictat, ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

(2) *Droste zu Vischering*, über den Frieden unter der Kirche und den Staaten, S. 172.

(3) *Mamachi*, a. a. O., tom. I, p. 6. — (*Veremund. Gufl*), Vindiciæ jurium status ecclesiastici, Ratisb. 1757, p. II, p. 450 sqq. — *Droste zu Vischering*, a. a. O., S. 168.

(4) Oratio *Joannis de Polemar*, de civili dominio clericorum (*Hardouin*, Concil., tom. VIII, col. 1909 sqq.).

tiver la terre à la sueur de son front, et son droit de propriété se réduit à une simple possession, à titre de fief, dont il reçoit l'investiture du Seigneur suprême, le souverain maître des cieux et des mondes. L'homme n'est que l'administrateur des biens temporels ; Dieu seul a sur eux un véritable *jus dominii* (1).

Or, jamais Dieu n'a renoncé à ce droit; jamais il ne s'en est dessaisi pour le transporter à l'État (2). Il a seulement imposé à celui-ci la noble tâche de maintenir, par la protection du droit social, l'ordre dans la possession.

Dieu, comme le montre suffisamment l'ancienne alliance, a formellement commandé de lui réserver une part déterminée de la production terrestre (3), qu'il a transmise ensuite aux prêtres et aux lévites.

Toutes les dîmes de la terre, soit des semences de la terre, soit des fruits des arbres, sont au Seigneur, et lui sont sanctifiées (4), dit un des préceptes que Dieu donna à Moïse sur le mont Sinaï (5) ; et un autre ajoute : *L'homme ne sanctifiera et ne vouera point les premiers-nés, qui appartiennent au Seigneur antérieurement à tout vœu* (6) ; *car tout premier-né m'appartient depuis que j'ai frappé les premiers-nés dans la terre d'Égypte ; j'ai sanctifié pour moi tous les premiers-nés en Israël; depuis l'homme jusqu'à la bête, ils sont à moi ; je suis le Seigneur* (7).

Or, Dieu a transmis toutes les dîmes aux enfants de Lévi (8), et donné à Aaron toutes les prémices de l'huile, du vin et du blé, ainsi que la chair de tout premier-né. *Je t'ai donné*, dit-il à son pontife, *toutes les prémices du sanctuaire que les enfants d'Israël offrent au Seigneur, à toi, à tes fils et à tes filles, par un droit perpétuel* (9).

(1) *Berlin. polit. Wochenblatt*, Iahrg. 1836, p. 277 sqq.

(2) *Muzzarelli*, Immunità ecclesiastica reale, lett. I (Il buon uso della logica in materia di religione, tom. VI, p. 11).

(3) *Défense*, p. 27.

(4) *Levit.* XXVII, 30.

(5) § 94.

(6) *Levit.* XXVII, 26.

(7) *Numer.* III, 15. — (8) *Ibid.* XVIII, 21. — (9) *Ibid.* XVIII, 8, 12, 18, 19.

C'est cette perpétuité dans le droit à posséder une chose qui constitue la propriété dans le sens propre du mot, et la donation faite à la tribu sacerdotale emprunte de sa forme même un caractère sacré et inviolable.

Par le précepte de la dîme, Dieu répondait au vœu de la nature humaine, pour qui l'offrande du sacrifice n'est pas seulement un moyen d'exprimer son amour pour la divinité, mais un témoignage public de ses rapports de dépendance envers elle (1). De là, cette conviction universellement répandue, même au sein du paganisme, que le bien consacré à Dieu est sacré et inviolable (2).

Les lois relatives à cette consécration étaient observées par le peuple juif avec toute la rigueur qui caractérise l'ancienne alliance; on sait avec quel zèle Néhémie réprima les moindres infractions sur ce point (3).

Sous ce rapport, comme sous tant d'autres, le christianisme vint remplacer la loi stricte par la liberté; mais le principe ne fut pas aboli : « Ici, comme là, dit saint Irénée, « il y a oblations, sacrifices au sein du peuple, sacrifices « dans l'Église; le mode seul est changé, parce que ces sacrifices ne sont plus offerts par des esclaves, mais par des hommes libres; car il n'y a qu'un seul et même Seigneur. » Mais, bien loin d'être une cause de refroidissement à cet égard, la liberté chrétienne doit inspirer aux fidèles un zèle de libéralité bien supérieur à celui des pharisiens (4). Ceux-ci se glorifiaient de leurs dîmes, mais les chrétiens ne doivent pas se borner à ce don (5); c'est ainsi qu'ils peuvent offrir à Dieu non-seulement les fruits de leurs terres, mais leurs terres

(1) *Thom. Aquin.*, a. a. O., q. 85, art. 1, in corp. col. 649. — Ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitæ subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum, qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii.—*Evelt*, a. a. O., S. 7.

(2) *August. Valle*, de Bonis eccles., p. 7. — *Desing*, a. a. O., p. 63 sqq.

(3) II *Esdras*, XIII, 6, 10. — (*Pey*), a. a. O., p. 374.

(4) *Ev. Matth.* V, 20.

(5) *Augustin.* in *Psalm.* CXXXV. — *Hieron.* in *Malach.* III, 8 (tom. VI, col. 1561). — *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. III, p. 528.

elles-mêmes ; ce qui, du reste, se pratiquait déjà dans l'ancienne loi : de vastes domaines étaient très-légitimement possédés par les lévites, qui, bien qu'ils fussent exclus du partage du sol, ne l'étaient nullement des offrandes faites à Dieu (1).

Pour l'Église, la nature du don est indifférente, l'intention du donateur est tout (2) ; en vertu de cette intention, les objets offerts à l'Église cessent de faire partie des choses profanes, ils entrent dans la catégorie des choses sacrées (3). De là l'obligation qui incombe à l'État de protéger l'Église dans la possession des dons et des legs pieux (4), qu'elle leur imprime ou non, par une cérémonie particulière, comparable à la consécration des hommes qui se vouent à son service, un caractère spécial de sainteté (5).

D'accord, en cela, avec la parole divine de l'Ancien Testament, les canons apostoliques et les décrets des anciens conciles désignent généralement ces offrandes sous le nom de : Τὰ τοῦ θεοῦ (6), τὰ κυριακᾶ (7), *res dominicæ* (8), *res Deo sacratæ* (9)... Les Pères de l'Église s'expriment dans les mêmes

(1) *Joann. de Polemar*, a. a. O., col. 1918. — *Desing*, a. a. O., p. 1 sqq.

(2) *Muzzarelli*, a. a. O., p. 25 sqq.

(3) *Thom. Aquin.*, a. a. O., q. 99, art. 1, in corp. col. 756. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum sortitur rationem boni ; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum ; et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum.

(4) (*Guff*), a. a. O., p. 89.— *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte, VII, 5, 8, p. 310.

(5) *Thom. Aquin.*, a. a. O., art. 3, in corp. col. 759 : —Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem, et ipsæ imagines sacræ et reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur et dehonorantur ; deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ et ministrorum ; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia sive immobilia. Quicumque autem contra quodcunque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.—*Conc. Troslej.*, ann. 909, can. 4 (*Hardouin*, Concil., tom. VI, p. I, col. 514).

(6) Can. *Apost.*, 38 (*Beveridge*, Pand. Can., tom. I, p. 26).

(7) *Can. Apost.*, 40, p. 27. — Can. *Sint manifestæ*, 21, c. 12, q. 1.

(8) *Conc. Carth.* III, ann. 397, c. 49 (*Hardouin*, Concil., tom. I, col. 968). — Can. *Sint manifestæ*, cit.

(9) *Conc. Carth.* IV, ann. 398 (col. 981). — *Conc. Nic.* II, act. 7, c. 12 (*Hardouin*, tom. IV, col. 769).

termes ; saint Jérôme, entre autres, appelle le bien consacré à Dieu : *substantia Christi* (1). On trouve des expressions semblables dans tous les écrivains du moyen âge (2), et, par conséquent, le pape Innocent III, non plus que Pierre de Blois et le concile de Trente, ne s'écartaient pas sur ce point de la notion universellement admise, quand ils nommaient les biens ecclésiastiques, le premier : *patrimonium Christi* (3), le second : *patrimonium Crucifixi* (4), et le dernier : *res Dei* (5).

Mais, dit-on (6), Jésus-Christ qui proclame les pauvres heureux (7), qui présente comme extrêmement difficile (8) l'admission des riches dans le royaume des cieux, et qui n'avait pas lui-même une pierre pour reposer sa tête, n'a-t-il point, par là même, interdit à son Église et à ses prêtres la possession de biens temporels (9) ? Qu'on ne s'en tienne pas là : le Sauveur dit aussi à ses disciples de ne porter avec eux ni bâton, ni sac, ni pain, ni chaussures, et de ne point se munir de deux robes, et même de ne saluer personne (10); il leur dit en outre : Ne vous inquiétez point en disant : *Que mangerons-nous, que boirons-nous, ou de quoi nous vêtirons-nous* (11) ? *Ne vous inquiétez point pour le lendemain.* Suivrait-on toutes ces expressions au pied de la lettre ? alors il faudrait y voir une défense formelle. Or, un ecclésiastique agit-il contre le précepte divin en cherchant à pourvoir à ses besoins et à ceux des personnes confiées à sa sollicitude? Assurément non, car, comme le remarque saint Augus-

(1) *Hieron.*, ep. 58, ad Paulin., n. 7 (edit. Paris., vol. I, col. 583).
(2) *Muzzarelli*, a. a. O., p. 20 sqq.
(3) Cap. *Cum secundum*, 16, X, de Præb. (III, 5).—Cap. *Cum ex eo*, 34, de Elect. in 6to (I, 6).
(4) *Petr. Bles.*, ep. 20, ad Crisp. et Pagan. (edit. Paris., p. 37).
(5) *Conc. Trid.*, sess. 25, de Reform., c. 1.
(6) *Ev. Matth.* V, 3.
(7) *Ibid.* XIX, 24.
(8) *Ibid.* VIII, 20. — *Ev. Luc.* IX, 58.
(9) *Joann. de Polemar.*
(10) *Ev. Marc.* VI, 8. — *Ev. Luc.* IX, 3; X, 4.
(11) *Ev. Matth.* VI, 31, 34.

tin (1) : « Le Seigneur lui-même a daigné avoir une bourse « dans laquelle était l'argent nécessaire pour subvenir à ses « besoins et à ceux des apôtres (2), afin que personne ne « trouvât matière à scandale, en voyant quelqu'un de ses « ministres s'occupant, à son exemple, de se procurer le « nécessaire, ou, dans un même but de prévoyance, faisant « faire des collectes d'argent, pour leurs besoins et ceux de « l'Église (3). »

Jésus-Christ ne déclare-t-il pas, en propres termes, que les ouvriers occupés à sa vigne méritent un salaire, et ne leur donne-t-il pas le droit d'hospitalité (4)? L'apôtre saint Paul ne dit-il pas, non moins expressément, que celui qui sert l'autel doit vivre de l'autel (5)? Aussi, ses apôtres ne se sont-ils jamais fait scrupule de recevoir les dons que les fidèles venaient déposer à leurs pieds (6). Ce mot, *Ne vous inquiétez point*, ne doit donc pas être pris comme une défense. Si on voulait aussi interpréter littéralement cette parole de Jésus-Christ, *Ne jugez point* (7), il faudrait en conclure que tout tribunal est illicite; et cette autre de l'apôtre, *Ne buvez pas d'eau* (8), déclarerait également illégitime l'apaisement de la soif (9)!

La recommandation que le Sauveur adresse à ses disciples de ne porter ni bourse, ni poches, ni souliers, et de ne saluer personne sur leur chemin, ne renferme pas davantage un précepte rigoureusement obligatoire pour les ministres de l'Église, à moins de prétendre, pour ne tirer que cette conséquence, qu'ils devraient tous marcher pieds nus.

Il en est de même des autres textes que l'on oppose vul-

(1) *Augustin.* lib. II, de Serm. Dom. in monte.
(2) *Ev. Joann.* XII, 4-6.
(3) *Rom.* XV, 26.
(4) *Ev. Luc.* X, 5. — *Pey*, a. a. O., p. 374.
(5) I *Cor.* IX, 13. — I *Tim.* V, 18. — Can. *Ex his*, 22, c. 12, q. 1.
(6) *Act. Apost.* II, 34; IV, 44. — *Muzzarelli*, a. a. O., p. 17.
(7) *Ev. Luc.* VI, 37.
(8) I *Tim.* V, 23.
(9) *Joan. de Polemar*, a. a. O., col. 1920.

gairement à la légitimité des biens ecclésiastiques (1); pour réfuter une semblable interprétation, il suffit, encore une fois, de produire l'exemple du Seigneur, faisant conserver dans une bourse les dons de ceux qui croyaient en lui, et s'en servant pour la satisfaction de ses besoins et de ceux des personnes qui vivaient avec lui (2). Cette bourse peut être considérée, ainsi qu'elle l'a été par saint Augustin, comme le commencement des biens de l'Église (3); mais, quel en était, et quel en est encore le véritable propriétaire? Nous l'avons déjà dit, en principe, à Dieu seul appartient la propriété de toutes les choses créées, et dans le cas actuel, le propriétaire, c'est le propre fils de Dieu, c'est Jésus-Christ. Ainsi Dieu, Jésus-Christ (4), et conséquemment par lui son corps mystique, l'Église (5), est le véritable propriétaire des biens ecclésiastiques; les corporations et les individus qui partagent ces biens ne doivent être considérés que comme de simples administrateurs (6). De ces deux points incontestables, nous allons voir découler les conséquences les plus importantes pour l'économie des rapports de l'Église et de l'État (7).

Il faut d'abord rejeter bien loin toutes ces théories modernes qui attribuent aux églises particulières, ou, ce qui est plus intolérable, à l'État, la propriété des biens ecclésiastiques, ou qui donnent à ce dernier une sorte de haut domaine sur ces biens (8). Il ne serait pas exact non plus d'envisager le pape comme le propriétaire de tous les biens de l'Église; on ne saurait jamais lui reconnaître un autre ca-

(1) *Joann. de Polemar.* — *Moneta Crem.*, adv. Catheros et Valdenses, lib. V, c. 7 (Romæ, 1743), p. 446.

(2) *Ev. Joann.* IV, 8, 27, 31.

(3) *Augustin*, Tract. LXII, in Joann.. in can. *Habebat*, 17, c. 12, q. 1.

(4) *Reiffenstuel*, Jus canon. univ., lib. II, tit. 25, § 2, n. 47, tom. III, p. 319.

(5) *Conc. Troslej.*, ann. 909, can. 4 (*Hardouin*, Concil., tom. VI, p. I, col. 514) : Quia Christus et ejus Ecclesia una est persona, et quæcunque Ecclesiæ sunt, Christi sunt. — *Evelt*, a. a. O., p. 12 sq., p. 76 sqq.

(6) *Can. Expedit*, 13 (*Jul. Pomer.*). — Can. *Episcopus*, 28, c. q. cit.

(7) *Défense*, a. a. O., p. 11.

(8) *Walter*, Kirchenrecht, § 47, XIII. — *Devoti*, a. a. O., § 29, p. 278. — *Evelt*, a. a. O., p. 14 sqq., p. 41 sqq.

ractère que celui d'administrateur suprême de ces biens (1), appelés, dans des cas extrêmement graves, à décider souverainement de leur emploi (2). Il résulte de ce même principe, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, que les lois d'amortissement émanées de l'État sont inconciliables avec le droit divin; de plus, que quiconque ravit à l'Église un bien qui lui est destiné, ou qui déjà est en sa possession, attente à la propriété de Dieu, et se rend coupable de sacrilége; enfin, que l'État n'a rien à voir dans la gestion des biens de l'Église, exclusivement réservée à des administrateurs ecclésiastiques, qui doivent remplir leurs fonctions de la manière la plus consciencieuse (3).

Les lois d'amortissement, comme beaucoup d'autres mesures des gouvernements temporels, reposent sur cette supposition hostile à l'influence légitime du pouvoir spirituel (4) que l'Église peut, au préjudice de l'État, acquérir de trop grandes richesses, comme si Jésus-Christ pouvait devenir trop riche!

« Quand donc verra-t-on enfin, » dit avec autant de raison que de vérité le sixième concile de Paris (5), « quand verra-« t-on disparaître cette éternelle objection, que l'Église de « Jésus-Christ possède un trop opulent patrimoine? Que « l'on songe donc que les richesses de l'Église ne peuvent « jamais être trop grandes (6), pourvu qu'elles soient admi-« nistrées comme elles doivent l'être. C'est la cupidité, c'est « la négligence de beaucoup d'administrateurs, et non la « grandeur de ces richesses, qui sont condamnables! Chose « étonnante! le monde n'a jamais assez, et l'Église a toujours « trop! »

(1) *Thom. Aquin.* Summa II, 2, q. 100, art. 1 ad 7, col. 763 : — Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris. — *Evelt,* a. a. O., S. 75. — *Nat. Alexander,* Hist. eccl. sæc. XV, XVI, diss. 9, art. 6, n. 3 (t. XIII, p. 598). — (*Guft*), a. a. O., p. 85 sqq.

(2) *Devoti,* a. a. O., § 28, p. 276.

(3) *Gerbert,* Princip. theol. canon., sect. II, c. 2, § 64, p. 240.

(4) *Défense,* p. 20.

(5) *Conc. Paris.,* ann. 829, c. 18 (*Hardouin,* Concil., tom. IV, col. 1310).

(6) *Défense,* p. 5.

Sans doute, les biens ecclésiastiques peuvent être mal administrés; mais cette mauvaise administration ne saurait leur enlever leur caractère de légitimité (1), pas plus qu'elle ne l'enlève à la fortune privée, et c'est là un vice auquel il peut être efficacement remédié par le maintien rigoureux de la discipline (2).

Mais, quand même il resterait quelque chose à désirer sous ce rapport, il n'en résulterait nullement pour l'État le droit de s'immiscer dans la gestion des biens de l'Église, non plus que la négligence des administrateurs séculiers n'autoriserait l'Église à s'attribuer la gérance de la fortune de l'État, ou à la soumettre à son contrôle. C'est donc avec infiniment de raison que les Constitutions apostoliques, qui remontent au moins au troisième siècle (3), s'expriment, en ces termes, sur cette importante question (4) : « C'est à « vous, laïques, de donner; mais à l'évêque seul, en qualité « d'économe et d'intendant de la fortune de l'Église, de dis- « poser de l'emploi de vos dons; gardez-vous donc d'obliger « l'évêque à rendre ses comptes, et de surveiller sa gestion, « pour savoir quand, où, en faveur de qui il dépense les « revenus ecclésiastiques, s'il en fait bon ou mauvais em- « ploi; car Dieu, qui a mis cette administration dans ses « mains, et qui a voulu que la sublime dignité du sacerdoce « lui fût conférée, Dieu lui fera rendre compte (5). »

L'administration des biens de l'Église doit, comme le demande le concile précité (6), être gérée de telle manière, que les ecclésiastiques possèdent les biens temporels, mais ne soient point possédés par eux, et comme, dit saint Prosper (7), que, « tout en possédant ces biens, ils les méprisent

(1) *Droste zu Vischering*, über den Frieden, S. 180.
(2) *Mamachi*, a. a. O., tom. III, p. I, p. 285 sqq.
(3) *Bickell*, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1, S. 61.
(4) *Constit. apostol.* II, c. 35 (*Coteler*, Patr. apostol., tom. I, p. 248).
(5) *Permaneder*, Kirchenrechts, S. 51.
(6) Can. 17, col. 1309.
(7) *Jul. Pomerius*, de Vita contemplativa, lib. II, c. 9 (*S. Prosperi* Opera, Paris. 1711. App. col. 32).

« dans leur cœur, et les possèdent, non pour eux, mais pour « les autres. Les saints évêques ne possédaient pas pour eux-« mêmes les richesses de l'Église, mais pour les autres ; et « ils ne cherchaient point en elles la satisfaction de leur va-« nité et l'aliment de leurs plaisirs, mais la gloire de Dieu et « le soulagement des fidèles. »

Dans ce sens, les biens de l'Église sont justement appelés *patrimonium pauperum* (1), parce qu'ils sont destinés, du moins en grande partie, à subvenir aux besoins des pauvres, et que Jésus-Christ s'identifie avec les pauvres (2). Et cette considération, à elle seule, prouverait combien il est vrai de dire que la gestion de ses biens lui appartient exclusivement. A quel autre mieux qu'à l'évêque, qui donne déjà à son troupeau la nourriture des âmes (3), qui est en quelque sorte, de droit divin, l'exécuteur testamentaire de tous ceux qui lèguent des biens à l'Église, à quel autre qu'à lui peut-il appartenir de subvenir aux besoins matériels de ses membres indigents (4) ?

D'après les considérations qui précèdent, on peut déjà voir que l'enrichissement de l'Église ne préjudicie en rien aux intérêts de l'État ; mais, si l'on veut mettre dans la balance la multitude de bienfaits que la puissance spirituelle ne cesse de répandre sur la société humaine par la dispensation des biens célestes (5), si l'on envisage en particulier combien d'établissements elle a fondés dans un but de bienfaisance chrétienne, comme le soin des malades et l'éducation des enfants pauvres ; si l'on se rappelle, en parcourant les annales des siècles chrétiens, les services que les corpora-

(1) *Jul. Pomerius*, a. a. O.:—Scientes nihil aliud esse res Ecclesiæ, nisi vota fidelium, pretia peccatorum et patrimonia pauperum. Can. *Quia juxta*, 59, c. 15, q. 1 (*Walter*, Corp. jur. Germ., tom. II, p. 171. Capit. I, ann. 803, c. 1). — *Conc. Aquisgr.* II, ann. 836, c. 2, can. 7 (*Hardouin*, Concil., tom. IV, col. 1394). — *Reiffenstuel*, a. a. O., n. 50, p. 319. — Epist. synod., 84, ann. 849, inter *Lupi Ferr.* ep., p. 127.

(2) *Ev. Matth.* XXV, 35, 30. — *Muzzarelli*, a. a. O., p. 29.

(3) Can. *Præcipimus*, 24, c. 12, q. 1 (Can. *Apost.*, 41).

(4) *Petr. Bles.*, ep. 20.

(5) *Droste zu Vischering*, a. a. O., S. 178.

tions religieuses ont rendus au bien-être des populations par la culture du sol (1); en outre, si l'on tient compte du devoir tout naturel qui incombe à l'Église de venir en aide à l'État, en cas de nécessité, avec ses propres ressources (2), sous la seule réserve de l'adhésion du souverain pontife (3), toutes ces préventions injustes qui font de la richesse de l'Église un danger pour la prospérité de l'État, s'évanouissent d'elles-mêmes (4), et les dons de la piété des fidèles ne seront plus considérés comme des aliénations de *mainmorte*, mais bien plutôt comme des sources *vivifiantes* pour l'État lui-même, placées dans la main fécondante de Jésus-Christ, laquelle rend mille fois ce qu'elle a reçu... A cette main, c'est-à-dire à la puissance spirituelle, doivent être exclusivement laissés l'administration et l'emploi des biens ecclésiastiques. Quand cette puissance elle-même, dans la personne de ses dépositaires, ne peut, hors le cas d'une extrême nécessité, donner à la moindre partie de ces biens une autre destination que celle qu'elle a eue primitivement, comment le pouvoir temporel revendiquerait-il cette faculté (5)?... Vouloir affecter une chose ecclésiastique à un autre objet, même spirituel, que celui auquel elle est destinée, ce serait de sa part un acte aussi peu agréable à Dieu, comme Alexandre III le représentait à Henri II d'Angleterre, que s'il dépouillait un autel de ses ornements pour en parer un autre (6). Mais prétendre affecter des choses sacrées à un emploi tout pro-

(1) (*Pey*), a. a. O., p. 376.

(2) *Défense*, p. 44. — *Ambros.*, de Offic. ministr., lib. I, c. 28, n. 132, 135 (edit. Paris., tom. II, p. I, col. 62). — L'histoire en fournit de grands et nombreux exemples. *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindic., tom. VI, p. 260 sqq.

(3) Cap. *Adversus*, 7, X, de Immun. eccles. (III, 49; *Conc. Later.* IV, can. 46). — Cap. un. eod. Extrav. comm. (III, 13.)

(4) *Mamachi*, a. a. O., vol. III, p. I, p. 1 sqq.— *Desing*, Staatsfrage : Sind die Güter der Geistlichkeit dem Staate schädlich oder nicht? (München, 1768), S. 27.

(5) *Reiffenstuel*, a. a. O., h. t., § 10, p. 605. — De finib. utr. potest., c. 17, n. 22, p. 249.

(6) *Alexandr. III, P.*, epist. 10. (*Hardouin*, Concil., tom. VI, p. II, col. 1385.)

fane, en d'autres termes, séculariser les biens de l'Église, qu'est-ce autre chose, sinon un acte d'hostilité contre Dieu et son royaume? En agissant ainsi, le pouvoir séculier se rendrait coupable de sacrilége, tout aussi bien que le simple particulier qui porterait la main sur une propriété ecclésiastique. Les Pères de l'Église et les conciles ne l'ont pas compris autrement.

Qu'ils se souviennent de l'exemple d'Héliodore, si effroyablement châtié par la colère divine pour avoir voulu dérober les trésors du temple (1), ceux qui seraient tentés d'imiter sa conduite. Encore Héliodore fut-il traité avec indulgence, parce qu'il n'était que le simple instrument de la cupidité de son maître; mais Antiochus (2), qui avait ordonné l'acte, malgré les représentations de son ministre, fut frappé d'affreuses douleurs, et mourut misérablement (3), après avoir reconnu trop tard l'outrage qu'il avait fait à Dieu.

Aussi les canons considèrent-ils comme un crime grave toute atteinte portée aux biens de l'Église, et, selon plusieurs d'entre eux, celui qui se souille de ce crime se rend coupable de meurtre et mérite d'être appelé meurtrier, parce qu'il dépouille et trompe son père, Dieu, de qui il a reçu l'être et la vie, et l'Église, sa mère, qui lui donna dans les eaux baptismales une nouvelle naissance (4).

Mais la qualification le plus communément appliquée à l'auteur de cet attentat est celle de *sacrilegus*, dont un concile tenu près de Soissons, en l'an 909, a complétement défini et fixé le sens (5).

Qu'on ne nous dise point que ces canons, reproduits dans le décret de Gratien, sont empruntés, pour la plupart, au

(1) II *Machab.* III, 7 sqq. — *Ribadeneira,* Princeps christ. I, c. 37, p. 170.

(2) Ce n'est point Antiochus, mais Séleucus, son prédécesseur, qui commanda cette déprédation sacrilége; l'exemple n'en est pas moins bien choisi, puisque Antiochus se signala par d'autres spoliations plus impies encore. (*Note du Trad.*)

(3) II *Machab.* IX, 5 sqq.

(4) Can. *Qui Christi,* 1. — Can. *Qui abstulerit,* 6, c. 12, q. 2. — *Nulli,* 2, ibid.

(5) Can. 4. (*Hardouin,* Concil., tom. VI, p. I, col. 513 sqq.)

pseudo-Isidore (1) et à la collection de Benoît Levita (2); cela fût-il, que leur autorité n'en serait pas moins suffisante comme témoignage irrécusable de la persuasion générale à leur époque; et quand bien même il serait vrai de dire que le pseudo-Isidore est le premier qui ait donné au ravisseur de biens ecclésiastiques le nom de sacrilége, il n'en aurait pas moins rencontré le véritable principe. Mais il est loin d'en être ainsi; et, bien longtemps avant lui, les pères de l'Église, les Chrysostome (3), les Basile (4), les Ambroise (5), les Augustin (6), les Jérôme (7) s'étaient exprimés dans le même sens; et le premier concile de Viseu, en Portugal, de l'année 442 (8), s'appropriant les paroles de ce dernier docteur (9), dit : « Dérober quelque chose à un ami est un vol; « spolier l'Église, un sacrilége. » C'est donc avec raison que Pierre de Blois demande : « Quel nom donner à ceux qui « dépouillent les défenseurs de l'Église? Ces insensés et ces « misérables croient-ils que le Christ, la souveraine équité, « puisse désirer un sacrifice qui serait l'œuvre de l'injustice « et du sacrilége, ou laisser impunie une semblable spolia-« tion? »

Et pour que la chrétienté tout entière fût avertie de l'énormité de ce crime, le dernier concile œcuménique (10) lance solennellement les anathèmes de l'Église contre tous ceux

(1) Can. *Qui Christi*, 1.—Can. *Prædia*, 5.—Can. *Qui abstulerit*, 6, c. q. cit.

(2) Can. *Nulli*, cit.

(3) *Chrysost.*, Hom. 2, in II *Tim.* I, n. 3 (tom. XI, p. 670).

(4) *Basil.*, in Const. Monach., c. 20.

(5) *Ambros.*, de Pœnit. II, 9, n. 85, col. 517; in Can. *Sunt qui opes*, 3, c. 17, q. 4.

(6) *Augustin.*, Tract. 50, in Joann. — Ecce inter sanctos est Judas, ecce fur est Judas, et ne contemnas, fur et sacrilegus : non qualiscunque fur, fur loculorum, sed dominicorum : loculorum, sed sacrorum. — Non sic judicatur furtum rei privatæ, quomodo publicæ : quanto vehementius judicandus est sacrilegus fur, qui ausus fuit non undecunque tollere, sed de Ecclesia tollere? Qui aliquid de Ecclesia aufert, vel furatur, Judæ perdito comparatur.

(7) *Hieron.*, ep. 52, ad Nepot., n. 16, col. 529.

(8) *Conc. Vasense*, can. 4 (*Hardouin*, Concil., tom. I, col. 1788), in can. *Qui oblationes*, 10, c. 13, q. 2.

(9) *Thom. Aquin.* Summa II, 2, q. 99, art. 33 (note 25).

(10) *Conc. Trid.*, sess. 22, de Reform., c. 11.

qui, à quelque ordre qu'ils appartinssent, fussent-ils même revêtus de la dignité impériale ou royale, viendraient à porter la main sur les biens ecclésiastiques pour les détourner de leur véritable destination, ou se les approprier. Aussi Benoît XIV, en 1744, opposa-t-il la plus vive résistance au projet de sécularisation d'une partie des domaines du clergé d'Allemagne (1), et parvint-il, malgré tous les obstacles, à conjurer, pour un temps au moins, l'orage qui devait éclater plus tard sur cette église.

Pour terminer cet examen, il nous reste une dernière question à résoudre : L'État a-t-il le droit de soumettre les biens de l'Église à l'obligation de l'impôt?

Il est évident que ces biens ayant une destination spirituelle, les charges dont ils sont grevés par l'État les détournent, au moins pour une partie proportionnelle, de cette destination (2). C'est ce qu'avaient senti, de tout temps, les peuples mêmes de la gentilité; aussi avaient-ils reconnu l'immunité absolue des biens consacrés au service des temples comme une conséquence naturelle de leur caractère (3).

La législation chrétienne, à l'exemple de celle de l'ancienne alliance, a posé en principe (4) que le pouvoir temporel n'a point le droit de lever des taxes sur les domaines de l'Église (5). Il en est autrement des biens privés des ecclésiastiques (6), de ceux déjà soumis à l'impôt au moment de la donation faite à l'Église (7), ou qui lui sont donnés sous diverses conditions et réserves (8). Dans ces différents cas, l'Église doit incontestablement supporter, soit envers l'État,

(1) *Bened. XIV*, Const. *Ut primum*, 90 (Bullar. Bened. XIV, t. I, p. 208).
(2) *Devoti*, a. a. O., § 27, p. 273. — *Défense*, p. 30, p. 33.
(3) *Genes.* XLVII, 22, 27. — *Bennettis*, a. a. O., tom. VI, p. 251 sqq.
(4) § 90. — § 112. — Le tribut payé par N. S. n'infirme nullement ce principe.
(5) *Urban. VIII, P.*, Const. *Romanus Pontifex*, 676. (Bullar. Roman., tom. VI, p. II, p. 289 sqq.)
(6) Can. *Manifesta*, 20. — Can. *Sint manifestæ*, 21, c. 12, q. 1.
(7) *Muzzarelli*, a. a. O., p. 5.
(8) *Défense*, p. 42. — *Suarez*, Defens. fid. cath., lib. IV, c. 20, p. 239.

soit envers les particuliers, les charges qui grèvent cette portion de son patrimoine, par respect pour les droits acquis (1). Mais là où ces obligations n'existent pas, le devoir des évêques est de défendre de toutes leurs forces les immunités et franchises des biens ecclésiastiques contre toute atteinte de ce genre (2).

POSITION RESPECTIVE DES DEUX POUVOIRS AU POINT DE VUE DE LA PRÉÉMINENCE.

§ CXV.

A. *Principe.*

Après avoir signalé successivement les caractères distinctifs des deux puissances instituées de Dieu pour le gouvernement du monde, et déterminé leur sphère respective d'après leur destination spéciale, il nous reste encore, pour compléter le développement des principes du droit divin, relativement aux rapports de l'Église et de l'État, une question à examiner : Existe-t-il un droit de prééminence entre les deux pouvoirs, de telle sorte que, sans préjudice aucun pour leur indépendance mutuelle, l'un de ces pouvoirs soit néanmoins subordonné à l'autre?... Disons d'abord que le fait de la commune origine des deux autorités, spirituelle et temporelle, l'une et l'autre d'institution divine, ne serait point un obstacle à cette subordination. Jésus-Christ reconnaît l'autorité de Pilate lui-même comme venant d'en haut, sans cesser pour cela de voir en lui un subordonné de l'empereur (3); mais c'est surtout dans l'organisation hiérarchique de l'Église que cette gradation de pouvoirs issus

(1) *Glossa*, v. *Bonorum*, ad cap. *Quia*, 1, de Immun. eccles. (III, 23) : Quid dices, si tributarium prædium donetur Ecclesiæ : numquid Ecclesia tenetur ad tributum? dic, quod sic, quia res transit cum onere suo.—Can. *Si quis laicus*, 42, c. 16. q. 1.

(2) De finib. utr. potest., c. 12, n. 88, p. 189.

(3) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. I, p. 17.

de la même source apparaît dans son véritable jour (1). La puissance épiscopale vient de Dieu ; la primauté est aussi une dérivation de la toute-puissance divine ; mais la première offre ce caractère particulier, également émané de Dieu, qu'elle est subordonnée à la seconde (§ 24). Seulement ici, les deux pouvoirs appartenant à une seule et même sphère, il doit naturellement exister entre eux, dans l'intérêt de l'ordre, une dépendance réelle qui n'existe point entre l'Église et l'État, chacune des deux puissances ayant son domaine spécial.

Or, la situation respective de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel peut se concevoir sous trois aspects différents : égalité pleine et entière entre l'Église et l'État ; subordination de l'État à l'Église ; subordination de l'Église à l'État.

La dernière hypothèse, poussée même jusqu'à son extrême limite, la dépendance complète de l'Église vis-à-vis de l'État, n'a pas manqué de partisans. On a prétendu l'établir tout à la fois, et par la sainte Écriture, et par divers passages des Pères de l'Église. En effet, on s'est emparé du précepte divin de l'obéissance, si énergiquement intimé à tous les hommes par les apôtres saint Pierre et saint Paul (§ 103), et on l'a étendu jusqu'aux pouvoirs spirituels, comme les obligeant également à obéir à l'autorité temporelle (2). Mais ce n'est là véritablement qu'un abus de mots ; et d'abord, il est évident que le passage en question de l'épître aux Romains (3) ne saurait avoir le sens qu'on veut lui donner ; il ne parle point de la subordination d'un pouvoir à un autre, mais uniquement des individus qui, personnellement, doivent être soumis aux puissances supérieures. Or, comme le pouvoir spirituel n'est point excepté du nombre de ces puissances (§ 105), qu'au contraire il doit être considéré, par rapport aux autres, comme

(1) *Bianchi*, a. a. O., p. 501. — *Bennettis*, Privil. S. Petri Viudic., t. VI, p. 70.

(2) *Devoti*, Jus canon. univ. Proleg., c. 12, § 26, tom. I, p. 272.

(3) *Rom.* XIII, 1. Omnis anima potestatibus sublimioribus (ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις) subdita sit.

sublimior potestas (1), il y aurait plutôt lieu de conclure à l'adoption de la théorie inverse ; mais ce qui, du moins, est incontestablement vrai, c'est ce principe, que toute âme doit être soumise à l'autorité de l'Église ; proposition inapplicable à la puissance séculière ; car, autrement, il ne pourrait y avoir dans le monde plusieurs États indépendants les uns des autres.

L'empereur Alexis I[er], dans sa lutte contre Innocent III (§ 80), excipait des paroles de l'apôtre pour prouver la prééminence du pouvoir temporel sur le pouvoir spirituel. Le courageux pontife prend, dans sa réponse (2), l'expression *humana creatura* (3), dans le sens général des mots ; mais, bien que ce ne soit point là le véritable sens, et qu'il s'agisse exclusivement des puissances instituées de Dieu, l'exhortation de saint Pierre, même en la supposant adressée d'une manière spéciale aux ecclésiastiques, ne saurait s'interpréter autrement que nous l'interprétons nous-même ; elle signifie uniquement que l'on doit obéissance aux pouvoirs dans les choses qui sont du domaine de leur juridiction. Quant à ce que l'apôtre dit ensuite du *rex præcellens*, cette expression n'emporte nullement l'idée d'une prééminence universelle (4) et ne peut être entendue que dans le sens du *sublimiores potestates* de saint Paul (5).

Dans la sphère où le pouvoir temporel est prééminent, c'est-à-dire dans la sphère des choses temporelles, on doit obéir à son commandement ; mais cela n'exclut point l'existence d'une autre sphère où la prééminence n'appartient plus au pouvoir temporel, mais bien au pouvoir spirituel, à qui, par conséquent, est due l'obéissance de tous les hommes (6).

(1) *Bianchi*, a. a. O., p. 487, p. 489.

(2) I *Petr*. II, 13.[Subditi estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi quasi præcellenti (βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι), sive ducibus tanquam ab eo missis, etc.

(3) Ανθρωπίνη κτίσις S. § 103, note 32.

(4) Cap. *Solitæ*, 6, X, de Maj. et obed. (I, 33).

(5) Le texte grec, dans les deux passages, porte ὑπερέχειν.

(6) Cap. *Solitæ*, cit. — Non negamus quin in spiritualibus antecellit.

L'opinion favorable à la subordination de l'Église envers l'État s'est principalement étayée d'un passage de saint Optat de Milève (1). Ce saint docteur, dans son livre contre les donatistes, dit, en effet, en propres termes : « Non enim est « res publica in Ecclesia ; sed Ecclesia in republica est (2). » Mais l'on serait dans une bien grande erreur si l'on croyait que saint Optat a voulu par là poser un principe d'une application générale ; son intention était plutôt de présenter un fait purement accidentel, la situation extérieure de l'Église à une époque où les suites funestes de l'apostasie de Julien étaient encore vivantes devant tous les yeux, où un grand nombre de fonctionnaires de l'empire romain professaient encore la religion païenne, où l'Église ne s'était encore que peu propagée au delà des limites de cet empire, dans

(1) *Gibert*, Corpus jur. canon. Proleg., tom. I, p. 20.

(2) *Optat. Milev.*, de Schismat. Donat., lib. III, c. 3 (edit. Paris. 1845, col. 999). — Quem enim latet — imperatorem Constantem, Paulum et Macarium primitus non ad faciendam unitatem misisse, sed cum eleemosynis : quibus sublevata per ecclesias singulas posset respirare, vestiri, pasci, gaudere paupertas ? Qui cum ad Donatum — venirent, et qua re venerant indicarent, ille solito furore succensus, in hæc verba prorupit : Quid est imperatori cum Ecclesia ? et de fonte levitatis suæ multa maledicta effudit. — Jam tunc meditabatur, contra præcepta Apostoli Pauli, potestatibus et regibus injuriam facere, pro quibus, si Apostolum audiret, quotidie rogare debuerat. Sic enim docet beatus Apostolus Paulus : Rogate pro regibus et potestatibus, ut quietam et tranquillam vitam cum ipsis agamus (I *Tim.* II, 2). Non enim respublica est in Ecclesia, sed Ecclesia in republica est, id est, in imperio Romano : quod Libanum appellat Christus in Canticis Canticorum, cum dicit : Veni, sponsa mea, inventa de Libano (*Cant.* IV, 8), id est de imperio Romano : ubi et sacerdotia sancta sunt et pudicitia et virginitas, quæ in barbaris gentibus non sunt ; et si essent, tuta esse non possent. Merito Paulus docet, orandum esse pro regibus et potestatibus : etiam si talis imperator esset, qui gentiliter viveret : quanto (magis) quod Christianus, quanto quod Deum timens. — Certe jam apud Deum sunt ambo, et qui dare voluit, et qui obstitit, ne daretur. Quid si jam dicat Deus Donato : Episcope, quid vis fuisse Constantem ? Si innocentem, quare ab innocente accipere noluisti ? Si peccatorem, quare non permisisti dare, propter quem feci pauperem ? Sub hac interrogatione qualis futurus est ? quid de levitate et furore laboravit tantis pauperibus impedire ? Carthaginis principatum se tenuisse crediderat : et — quum se Donatus super imperatorem extollit, jam quasi hominum excesserat metas, ut prope, se Deum, non hominem æstimaret, non reverendo eum, qui post Deum ab hominibus timebatur.

aucun autre État le pouvoir temporel n'ayant à cette époque embrassé la foi chrétienne. Les donatistes, à l'exception du fondateur de cette secte, qui se plaçait au-dessus du chef de l'empire, dédaignaient de prier pour l'empereur qui, par pitié pour leur dénûment, leur avait fait passer des aumônes. Optat leur représente que cette prière, ne fût-ce que dans l'intérêt de la prospérité de l'Église, est un devoir sacré pour tous les chrétiens ; que c'est l'empereur, qui est le protecteur providentiel du royaume de Dieu ; que l'Église n'embrasse pas tout l'empire romain, mais qu'à raison de son degré actuel de développement, elle se trouve encore circonscrite dans les bornes de cet empire.

En disant donc que l'Église est dans la république, saint Optat énonce simplement un fait matériellement vrai, d'où il induit l'obligation à un acte de piété (1), mais il ne veut nullement en inférer la suprématie du pouvoir temporel sur l'autorité spirituelle.

Non moins que l'évêque de Milève, saint Grégoire est loin d'enseigner le principe de la subordination de l'Église à l'État, bien qu'il dise, de l'empereur, qu'il règne non-seulement sur les soldats, mais encore sur les prêtres (2). Outre que ce saint docteur se sert des mots *dominus* et *dominare* dans un sens très-large (3), il ne fait qu'exprimer un principe général, à savoir que le clergé lui-même est soumis à l'empereur dans toutes les choses du domaine temporel. Pour juger combien peu il était dans son opinion que le pouvoir séculier a la prééminence sur le pouvoir spirituel, il suffit de voir ce qu'il dit ailleurs sur cette même question, et comme il blâme l'empereur de ce que, outre-passant les limites de ses droits, il tend à faire une *servante, de l'Église que le Sauveur a af-*

(1) *Bianchi*, a. a. O., tom. III, p. 58 sqq.

(2) *Gregor. M.* Epist., lib. III, ep. 66 (Oper., tom. II, col. 678).— *Bianchi*., a. a. O., p. 65 sqq.

(3) Epist. III, ep. 65, col. 675. — *Joh. Diacon.*, Vita S. Gregor. M., lib. IV, c. 58. Quantæ humilitatis Gregorius fuerit, quum ex multis, tum maxime ex his manifestissime poterit comprehendere, quod — laicos dominos — in suis litteris nominabat.

franchie au prix de son sang ! « Qu'il ferait bien mieux, con-
« tinue-t-il, de la reconnaître pour sa souveraine et de lui « obéir, à l'exemple des princes pieux, au lieu de se poser « en dominateur orgueilleux en face de Dieu, de qui il a reçu « la puissance et la souveraineté ! Mais dans l'aveuglement « de sa téméraire présomption, il va jusqu'à s'attaquer à « l'Église, la souveraine de toutes les églises, et à s'arroger « le droit de domination temporelle sur la dominatrice des « nations (1). »

Toutefois, bien que l'opinion de la souveraineté de l'État à l'égard de l'Église ne puisse s'appuyer à bon droit sur la sainte Écriture, ni sur les saints Pères, on ne peut ne pas reconnaître que les passages cités, appliqués, non point aux principes, mais aux personnes, renferment une vérité, et que même, prise dans sa généralité, cette maxime, *L'Église est dans l'État*, a un sens rigoureusement exact. Mais, comme elle peut facilement dégénérer en sophisme, ainsi que cette autre proposition qui lui fait pendant, *L'État est dans l'Église*, il est au moins inutile de leur donner entrée dans la doctrine, car l'une est vraie dans un sens, et l'autre dans un autre sens (2) ; il s'agit seulement de les bien entendre. Il n'est pas douteux que l'âme est dans le corps, et que son action, sous bien des rapports, dépend aussi du corps ; mais on ne saurait nullement conclure de là à la supériorité du corps sur l'âme ; au contraire, d'après la loi morale, c'est l'âme qui doit commander au corps, c'est l'âme qui embrasse le corps tout entier.

Ainsi en est-il de l'Église ; institution terrestre par sa forme organique, elle est nécessairement dans tous les membres dont se compose la société chrétienne, et conséquemment aussi dans les États ; mais, à son tour, elle embrasse tous les États dans sa sphère spirituelle, et ainsi les États sont aussi dans l'Église. Or l'Église étant dans le sens que nous avons dit, dans tous les chrétiens, dans tous les États professant la

(1) Exposit. in V Psalm. pœnit. (c. 13, *Gregor. M.* Oper., tom. III, col. 518). — *Bianchi*, a. a. O., p. 70 sqq.

(2) *V. Haller*, Restauration der Staatswissenschaft, Bd. 4, S. 403.

foi du Rédempteur, les hommes revêtus, dans l'ordre ecclésiastique, d'un pouvoir spirituel plus ou moins étendu, ne peuvent se soustraire à la domination de la puissance séculière; mais, d'un autre côté, n'est-il pas également vrai que tous les hommes, ceux même qui sont investis, dans la sphère temporelle, de pouvoirs séculiers, appartiennent à l'Église et sont soumis à ses supérieurs?

D'après cela il semblerait que la véritable position des deux pouvoirs vis-à-vis l'un de l'autre soit une parfaite égalité; or, comme il est d'ailleurs incontestable que des deux côtés il y a, pour les individus, subordination à l'autre puissance, en concentrant cette action réciproque dans les plus hautes personnifications des deux pouvoirs, on s'est cru autorisé à la formuler ainsi :

Dans les choses spirituelles l'empereur est soumis au pape, et dans les choses temporelles le pape est subordonné à l'empereur. Qui voudrait, dit-on, contester que le pape, avant l'érection des États de l'Église, vivant dans le cercle de la juridiction impériale, ne fût soumis aux lois qui régissent l'ordre civil? A l'appui de cette opinion, on cite un fait dont l'autorité semble trancher la question d'une manière décisive :

Damase I est accusé auprès de l'empereur; les évêques assemblés en concile, à Rome, écrivent à celui-ci, le suppliant d'accorder à leur chef suprême une faveur dont ils jouissent eux-mêmes, celle de se disculper devant l'Église (1).

(1) Epist. Rom. Conc. inter *Damas. I, P.*, epist. 6, c. 10, 11 (*Coustant*, Roman. Pontif. Epist., col. 528 sq.). — *Ballerini*, de Eccles. potest., c. 5, § 2, p. 75. — *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 654. — Romani Pontif. summa auctorit., jus et præst. (Favent. 1789), c. 18, n. 65, p. 162. — *P. de Marca*, de Concord. sacerdot. et imper., lib. I, c. 11, n. 5. — Ad quæstionem, quam discutio, valde confert, ut severius examinentur verba hujus epistolæ; quæ ita castigata sunt, ut nihil de dignitate Pontificis Romani remittant, licet ad rationem temporum sint accommodata. Cognitionem illam Principibus a Damaso arrogari, Damasum severioribus Episcoporum judiciis se ipsum dedere pronuntiant, non autem cognitionem illam in arbitrio Principis aut Episcoporum esse positam; ita ut privilegium illud primæ sedis in mente habuisse patres illos non absurdum mihi videtur. — *Dœllinger*, Handbuch des Kirchengesch., Bd. 1, Abth. 2, S. 189.

Du reste, si, malgré l'incontestable suprématie du pape, dans la sphère spirituelle, sur le souverain temporel, celui-ci pouvait néanmoins le citer à son tribunal, le pape pouvait à son tour, lorsque l'empereur prévariquait contre la loi divine, le soumettre à son jugement. L'évêque de Milan n'exerça-t-il point ce droit à l'égard du grand Théodose (1)?

Placé sur cette base, on pourrait aller plus loin et prétendre que cette subordination réciproque des deux pouvoirs existe encore aujourd'hui, modifiée, il est vrai, mais non détruite, par deux faits historiques : la création des tribunaux privilégiés du clergé et la fondation des États de l'Église.

Les tribunaux ecclésiastiques n'enlèvent point à la vérité les clercs de tout ordre à la juridiction de l'autorité séculière ; mais ils permettent cependant à la juridiction ecclésiastique de s'étendre plus ou moins sur le domaine de l'État, et déplacent en quelque sorte les limites des deux pouvoirs au profit de l'Église.

Par la prise de possession des États romains, le pape est entré dans la catégorie des souverains temporels, et il s'est ainsi trouvé complétement affranchi de la dépendance de tout pouvoir séculier, tout en conservant pleinement intacte sa puissance spirituelle.

Si cette argumentation, qui a quelque chose de captieux, était rigoureusement exacte, elle fixerait la position respective des deux pouvoirs d'une manière parfaitement harmonisée avec les principes du droit divin, dans l'hypothèse d'un état de choses où le *privilegium fori* serait supprimé, et où le pape, déchu de sa souveraineté temporelle, devrait subir celle du sénat de quelque petite ville libre ou du chef de quelque petite principauté.

Or, abstraction faite des personnes dépositaires du pouvoir, soit ecclésiastique, soit séculier, la réalisation absolument possible de cet état de choses présenterait-elle réellement l'égalité dont on parle entre l'Église et l'État? ou, ce

1) Can. *Duo*, 10, § *Talibus*, 2, d. 96.

qui revient au même, cette égalité existait-elle alors que le pape résidait sur un territoire soumis au sceptre impérial?

Un regard sur la différence des deux pouvoirs suffit pour montrer l'impossibilité de ce parfait équilibre (1) : l'Église est le royaume du Christ, immédiatement institué de Dieu, embrassant l'universalité des êtres, fondé sur des lois immuables, ayant pour fin l'éternelle béatitude.

Les États sont les royaumes des hommes renfermés dans des limites plus ou moins restreintes, diversement constitués, ayant pour destination le bonheur terrestre. Comment concevoir une corrélation exacte, une égalité complète entre le royaume d'institution humaine et le royaume divin (2)? entre le royaume limité dans le temps et dans l'espace, et le royaume universel en durée et en étendue? entre la loi essentiellement variable et la loi éternelle? entre la fin qui se borne au bonheur de la terre, et la fin qui s'élève jusqu'aux divines félicités, jusqu'à la gloire de partager dans le ciel le règne de Jésus-Christ?

Alors même que l'on admettrait, supposition entièrement fausse (§ 103), que chaque pouvoir humain émane immédiatement de Dieu ; à raison de sa catholicité, à raison surtout de la sublimité de sa fin, le pouvoir spirituel s'élèverait encore à une grande hauteur au-dessus de la puissance séculière.

La fin, qui donne la véritable base du caractère distinctif des choses spirituelles et des choses temporelles, sert aussi à déterminer, au point de vue de la prééminence, le rapport respectif de ces deux ordres de choses. En effet, à raison même de l'élévation sublime de l'ordre spirituel au-dessus de l'ordre

(1) *Gengler*, einige Aphorismen über das Berhältniss der Kirche zum Staat (Tüb. Theol. Quartalschr. 1832), S. 464, S. 469. — *Stahl* lui-même, à son point de vue, reconnaît l'impossibilité de cette égalité. « Il faut, dit-il, de deux choses « l'une, ou que le pape ait pouvoir indirect sur le temporel, ou que le prince « ait pouvoir indirect sur le spirituel ; il n'y a pas ici de moyen terme. » *Stahl*, p. 59.

(2) *Bennettis*, a. a. O., p. 8, p. 64, tom. IV, p. 302.

temporel (1), l'Église ne peut être subordonnée à la fin de l'État, elle ne peut non plus être son égale ; mais au contraire, l'État doit être gouverné conformément à la fin de l'Église, car il n'y a de véritablement bon que ce qui répond à cette fin (2).

Cette prééminence de l'Église, la suppression du *privilegium fori*, qu'on invoque ou non en sa faveur le droit divin (§ 113), ne pourrait y porter aucune atteinte. Il en serait de même de la résidence du pape sur le territoire d'un souverain temporel : cette circonstance pourrait bien modifier, en fait, les rapports des deux puissances ; mais au point de vue du droit divin, leur situation respective resterait toujours la même.

Ainsi le pouvoir temporel, bien qu'indépendant et souverain dans sa sphère (§ 104), est néanmoins subordonné (3). La raison fondamentale de cette subordination est dans celle de sa fin, c'est-à-dire qu'il n'est, à proprement parler, qu'un moyen pour la fin supérieure de l'Église : l'éternelle félicité du genre humain, que la puissance spirituelle a pour objet de réaliser en vertu de ses trois pouvoirs divins (4). Or, de cette subordination de l'État à l'Église découlent diverses conséquences importantes que nous allons examiner successivement.

Cap. *Unam sanctam*, 1, De major. et obed. Extrav. comm. (I, 8, *Bonif. VIII*) : Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet præcellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt. — *Hincmar. Rem.*, De divort. Lothar. et Tetberg., resp. ad interr. 5 (Oper., t. I, p. 598): Defendant se (reges) quoniam se volunt qui ejusmodi sunt sive per leges, si ullæ sunt, mundanas sive per consuetudines humanas. Tamen si Christiani sunt, sciant se in die judicii nec Salicis, nec Gundobadis, sed divinis et apostolicis legibus judicandos. Quanquam in regno Christiano etiam ipsas leges publicas oporteat esse Christianas, convenientes scilicet et consonantes Christianitati.

(2) *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 6, n. 113, p. 225.

(3) *Id. ibid.*, n. 114, p. 226 sqq.

(4) *Bennettis*, a. a. O.; tom. VI, p. 64.

§ CXVI.

6. *Subordination du pouvoir temporel à l'égard du pouvoir spirituel.*

« La puissance spirituelle de l'Église, dit saint Jean Chry- « sostome, s'élève au-dessus de la puissance temporelle, au- « tant et plus que le ciel au-dessus de la terre (1). » En elle se réunissent à la royauté de Jésus-Christ, qui, à elle seule, dépasse d'une hauteur infinie la souveraineté de tous les rois (2), l'enseignement prophétique et le suprême sacerdoce. Dans l'ancienne alliance, l'onction sacrée était donnée non-seulement au prêtre, mais encore figurativement au roi et au prophète. « Mais depuis que Jésus de Nazareth, oint de Dieu « par l'onction du Saint-Esprit, a été sacré avec l'huile de la « piété, Lui, selon la parole de l'apôtre, le chef de l'Église, qui « est son corps, l'onction pour les princes, a passé de la tête au « bras. L'onction sacramentelle à la tête a été réservée pour « l'évêque, parce qu'il représente, dans sa dignité épiscopale, « la personne du chef... Ainsi, il y a cette différence entre le « sacre de l'évêque et celui du prince, que la tête de l'évêque « est ointe avec le saint chrême, tandis que c'est le bras du « prince qui reçoit l'onction de l'huile sainte, pour montrer « l'infériorité du pouvoir temporel à l'égard de la puissance « spirituelle (3). »

Il était donc vraiment pénétré du sentiment de sa dignité, saint Grégoire de Nazianze, lorsque, s'interposant dans le démêlé des habitants de la ville épiscopale avec leurs magistrats, il disait à ceux-ci : « Nous aussi nous sommes revêtus « du pouvoir, et d'un pouvoir plus grand et plus parfait que

(1) *Chrysost.*, homil. 15, in *Cor.* II. — Αὕτη γὰρ ἡ ἀρχὴ τοσοῦτον τῆς πολιτικῆς ἀμείνων, ὅσον τῆς γῆς οὐρανός· μᾶλλον δὲ καὶ πολλῷ πλέον.

(2) *Bennettis*, Privil. S. Petri Vindiciæ, tom. VI, p. 132.

(3) Cap. un., § *Unde*, 5, X, de Sacr. unct. (I, 15).

« le vôtre; car il est juste que la chair le cède à l'esprit, et le « terrestre au céleste (1). »

Au-dessus de tous les autres hommes, au-dessus des prêtres, des rois, des princes, des pères, des fils et des docteurs, plane l'évêque en qualité de représentant de Jésus-Christ (2). Mais, si telle est incontestablement la sublimité du rang assigné à tous les pasteurs de l'Église, combien plus encore doit être élevé dans la hiérarchie des grandeurs humaines le successeur de Pierre (3), le mandataire immédiat de Celui qui n'a jamais connu la tache du péché, et dont le mensonge n'a point souillé la bouche (4)? En sa qualité de vicaire de Jésus-Christ, le pape est établi, non-seulement sur tous les princes, sur tous les pays, sur tous les peuples, mais sur tous les évêques (§ 16); il a à rendre compte de l'humanité tout entière. Il a, comme le bon pasteur, à donner sa vie pour ses brebis, répandues dans toutes les régions de la terre. Aucun homme n'a de plus grands devoirs à remplir; mais aucune dignité humaine ne peut aussi être comparée à la sienne! Oui, sur toute la surface du globe, il n'est rien d'aussi grand que la dignité du suprême pontife de l'Église de Dieu (5).

C'est une obligation sacrée, pour tous les chrétiens, de rendre aux évêques l'honneur qui leur est dû comme dépositaires de la puissance spirituelle. Mais combien plus les cœurs des fidèles doivent-ils se montrer soumis et obéissants envers celui que Dieu a élevé au-dessus de tous les évêques (6)? Aussi, est-ce le devoir spécial de ceux qui sont in-

(1) *Gregor. Nazianz.*, orat. XVII. — Can. *Suscipitisne*, 6, d. 10. — *Berardi*, Gratian. canon. genuini, tom. III, p. 49.

(2) *Const. apostol.*, lib. II, c. 11 (*Cotelier*, Patres apostol., tom. I, p. 222).

(3) *Innoc. III*, Epist., lib. I, ep. 88 (edit. Baluz., tom. I, p. 47) : Qui licet peccatores simus et nati de peccatoribus, illius tamen vices exercemus in terris, qui peccatum non fecit. — *Hurter*, Innocenz III, Bd. 3, S. 70.

(4) *Isaias*, LIII, 9. — I *Petr.* II, 22.

(5) *Benven. Immol.* — *Dante*, Infern. (*Muratori*, Antiquitat. I, col. 1038.) — *Hurter*, a. a. O., S. 67.

(6) *Gelas.*, *P.*, epist. 4, ad Anastas. imp. (*Hardouin*, Concil., tom. II, col. 893.) — Et si cunctis generaliter sacerdotibus — fidelium convenit corda submitti : quanto potius sedis illius præsuli consensus est adhibendus, quem cunc-

vestis du pouvoir temporel de témoigner, par leurs respects, du sentiment de leur subordination, dans la conviction intime qu'ils doivent avoir, que l'éclat de leur diadème est bien éclipsé par la splendeur de la couronne qu'ils ont reçue dans le baptême, en qualité de cohéritiers futurs du royaume de Jésus-Christ (1).

Ce n'est donc point à tort que l'Ambrosiastre (2) prétend que rien ne peut être comparé à la sublimité de la dignité épiscopale, « la gloire des rois étant à la gloire des évêques « ce que le plomb est à l'or ; car on voit des rois et des prin- « ces courber le front aux genoux des prêtres, et, leur baisant « les mains, se recommander à leurs prières. » — « Quel est le « roi chrétien, dit Grégoire VII, qui, au lit de mort, ne ré- « clame humblement l'appui et le secours du prêtre ; tandis « que personne, à ce moment suprême, ne songe à demander « l'assistance du roi (3) ? »

Ce qui distingue essentiellement la puissance spirituelle de la puissance temporelle, c'est que la première ne peut être conférée à aucun laïque ; il faut absolument que celui qui en est investi ait été préalablement élevé aux degrés supérieurs de la cléricature par un mode tout spécial de promotion. Pas de loi qui puisse effacer cette différence, pas de puissance à qui il soit donné de rien changer à cet état de choses. Les princes, quelque grand que puisse être leur pouvoir, restent toujours dans les rangs des simples laïques (4) ; le conquérant qui aurait mis le monde entier sous sa domination, ne serait point pour cela docteur, mais disciple de la vérité (5) ; il ne

tis sacerdotibus et divinitas summa voluit præeminere et subsequens Ecclesiæ generalis jugiter pietas celebravit.

(1) *Mauclerus*, de Monarchia, p. III, lib. I, c. 2, col. 1010. — Saint Louis disait que le plus beau nom qu'il pût porter était celui qu'il avait reçu le jour de son baptême. — S. ebend. lib. II, c. II, col. 1086.

(2) (*Pseudo-*) *Ambrosius*, de Dignit. sacerd., c. 2 (Oper. S. Ambros., edit. Paris. 1845, tom. IV, col. 569).

(3) *Gregor. VII, P.*, Epist. VIII, 21 (*Hardouin*, Concil., tom. VI, p. I, col. 1472).

(4) *Mauclerus*, a. a. O., c. 5, col. 1066.

(5) *Taparelli*, Saggio teoretico di dritto naturale, n. 1428, p. 21.

serait point un des pasteurs, mais une des brebis du troupeau (1) ; il ne serait point Père, mais enfant de l'Église (2). Et il devrait l'aimer comme sa mère (3), plus même que sa mère selon la nature ; car celle-ci lui a donné un corps périssable (4), tandis que l'Église l'a enfanté à la vie immortelle, et l'a rendu cohéritier de Jésus-Christ, l'éternel monarque. Gardez-vous donc, ô princes de la terre, de vous égarer dans le sentiment de votre grandeur. Dieu vous a investis du pouvoir ; mais ce pouvoir, purement temporel, est d'un ordre inférieur vis-à-vis de celui dont l'Église est revêtue, et vous laisse sous son autorité comme le dernier de vos sujets (5). Cette autorité, vis-à-vis des laïques, est la même pour tous, sans égard pour la différence des conditions sociales. Le Christ n'a point distingué entre lévites et brebis (6), et il a dit formellement que celui-là ne fait point partie de son troupeau, qui ne reconnaît point au-dessus de lui le pouvoir spirituel de l'Église (7), et spécialement celui de son représentant suprême (8).

Oui, tous les rois et les princes sont indistinctement soumis aux lois divines et aux canons de l'Église (9), et, lorsqu'ils les transgressent, l'autorité ecclésiastique est appelée à les juger comme les autres hommes. Eh quoi ! y aurait-il

(1) *Basil.*, Imp. Orat. ad Conc. Const. IV ann. (supra § 112, p. 563). — *Hurter*, a. a. O., p. 65.

(2) Can. *Si Imperator*, 11, d. 96 (supra § 109). — *Rothrod.*, Archiep. Rothom. Epist., ad Henr. III, Angl. reg. (inter *Petr. Bles.* Ep. 33, p. 54), — *Mauclerus*, a. a. O., col. 1065. — *Bennettis*, a. a. O., p. 145.

(3) *Ambros.*, Expos. in *Ev. Luc.* (XVIII, 20), lib. VIII, n. 10 (tom. II, col. 1788).

(4) *Petr. Damian.* Opusc. 4, discept. synod. (edit. Paris., 1781, vol. III, p. 27).

(5) *Suarez*, Defensio fid. cath., lib. III, c. 21 (Opera, tom. XXI, p. 167).

(6) Cap. *Unam sanctam*, 1, de Maj. et obed. Extrav. comm. (I, 8) : Meas, inquit, et generaliter non singulariter has vel illas : per quod commisisse sibi intelligitur universas.

(7) *Suarez*, a. a. O., p. 165.

(8) Cap. *Solitæ*, 6, § *Nobis*, 6, X, de Major. et obed. (I, 33). — *Gregor. VII*, P., Epist. cit., col. 1469.

(9) Cap. *Canonum*, 1. — Cap. *Ne innitaris*, 5, X, de Constit. (I, 2).

pour eux une justice particulière (1)? Non, sans doute; car il est écrit dans la loi (2) : *Tu jugeras le grand comme le petit, et tu ne feras acception de personne.* C'est cependant ce qui aurait lieu, *si tu disais à celui qui est vêtu magnifiquement : Asseyez-vous ici, et au pauvre : Tiens-toi là, debout, ou assieds-toi à mes pieds* (3).

Ainsi, le roi lui-même est, comme diocésain, le subordonné de celui qui est investi de la puissance spirituelle, c'est-à-dire de l'évêque dans la circonscription juridictionnelle duquel il réside (4), à moins toutefois qu'un privilége spécial ne l'ait placé immédiatement sous la juridiction du chef suprême de l'Église (5).

Des considérations précédentes on peut conclure, d'abord, que les dépositaires de la puissance spirituelle jouissent d'une grande prééminence vis-à-vis de l'autorité temporelle, et ensuite, que les princes séculiers sont nécessairement subordonnés, au moins comme individus, aux supérieurs de l'ordre ecclésiastique.

Selon l'opinion la plus accréditée, là doit se borner la subordination du pouvoir temporel à l'égard du pouvoir spirituel (6); mais il en est une autre qui s'étend au pouvoir temporel lui-même (7), et le rend justiciable du tribunal supérieur de l'Église, en cas de transgression de sa part de la loi divine (8).

L'Église ne s'est point prononcée dogmatiquement à cet égard; elle n'a condamné ni l'une ni l'autre de ces deux opinions, comme aussi elle n'en a reconnu aucune. Ainsi, la foi

(1) Cap. *Novit.* 13, v. *Quum enim*, X, de Judic. (II, 1).

(2) *Deuter.* I, 17.

(3) *Jacob.* II, 3.

(4) Cap. *Omnes*, 4, X, de Major. et obed. (I, 33). — *Rothrod.*, Archiep. Rothom., Ep. ad Reginam Angliæ (a. a. O., ep. 154, p. 241) : Parochiana enim nostra es, sicut et vir tuus.

(5) *Suarez*, a. a. O., p. 167, i. f. — *Layman*, Jus canon. ad Cap. *Omnes*, cit. (tom. I, p. 738).

(6) (*Pey*), Sur l'autorité des deux puissances, tom. I, p. 80 sqq.

(7) *Suarez*, a. a. O., c. 22 sqq, p. 168 sqq.

(8) *Litta*, Lettres sur les quatre articles, p. 73.

laisse sur ce point le champ libre à la discussion, et la question se réduit à savoir laquelle des deux est la plus conforme à la raison. Or, le système qui semble avoir pour lui l'autorité de ce grand juge, c'est incontestablement celui qui adopte la subordination du pouvoir temporel vis-à-vis du pouvoir spirituel, dans le sens le plus large : en d'autres termes, une juridiction indirecte de l'Église sur l'État. Si l'on rejette ce système, il ne reste plus qu'à proclamer la souveraineté médiate de l'État sur le domaine spirituel ; il n'y a pas de milieu possible (1).

La dissertation que nous avons faite sur cet important sujet nous conduirait logiquement à la première de ces deux hypothèses. Elle a eu en sa faveur les plus graves autorités et la pratique de l'Église (2) (§ 115) ; essayons de la corroborer en insistant tout spécialement sur la différence de la fin des deux pouvoirs.

Le bonheur terrestre de l'humanité étant subordonné à son éternelle béatitude, le pouvoir auquel a été donné pour mission de réaliser ce bonheur doit lui-même concourir à la fin supérieure de la vie humaine. Tout acte émanant de ce pouvoir, qui, au lieu de tendre à ce but sublime, en éloigne les hommes, est un renversement de l'ordre.

Or, l'Église a reçu de Dieu le droit et le pouvoir de prescrire au genre humain les lois et les règles par l'observation desquelles il doit atteindre à cette fin supérieure ; la puissance civile ne peut elle-même, dans la part qui lui a été donnée dans le gouvernement des hommes, se soustraire à cette

(1) Supra § 115. — *Suarez*, a. a. O., p. 169.

(2) Vid. *Litta*, a. a. O., 8e lettre, p. 76 : « Ceux qui tiennent l'opinion contraire, dit le savant cardinal, ne peuvent nier les faits. Aussi sont-ils réduits à accuser presque tous les docteurs, les évêques et les papes de ces temps-là, non d'ignorance ou de flatterie, ou de prévention, ou même d'ambition. Mais plus ils sont obligés de multiplier ces accusations, moins elles trouvent de croyance auprès des personnes sensées, qui les prennent plutôt pour des défaites que pour des raisons de quelque valeur. D'ailleurs, ces accusations sont encore moins vraisemblables par rapport aux conciles, dont la conduite nous montre une égale persuasion de ce pouvoir. »

observation, ainsi qu'à l'autorité que l'Église exerce à cet égard (1). Il en serait autrement, si le pouvoir temporel était dans les mains d'un prince païen (2); mais dès l'instant qu'il se convertit à la foi chrétienne, il adopte par cela même ce grand principe du christianisme, que la loi divine oblige directement la conscience; il reconnaît en même temps l'Église du Christ comme une puissance établie de Dieu, d'où émanent le droit et la loi obligatoire pour tout le genre humain, et qui a mission de les réaliser dans son royaume terrestre; enfin, il proclame qu'il est dans la ferme intention d'obéir à la loi divine (3), et d'amener aussi ses sujets à se soumettre à cette loi (§ 112).

Le prince chrétien à qui la raison dit que le bonheur social doit être subordonné au bien suprême, c'est-à-dire à la félicité éternelle, ne peut être fidèle, comme homme, et infidèle comme souverain (4); pratiquer, comme individu, les vertus chrétiennes, et comme roi transgresser les lois divines (5). Il ne suffit donc pas qu'il soit juste personnellement, il doit encore gouverner selon la justice et se conformer en toutes choses aux prescriptions de l'Église qui ont trait à sa fin et à l'ordre divinement établi pour le bien temporel et spirituel de ses sujets (6); il ne peut même, comme pouvoir,

(1) *Bolgeni*, l'Episcopato, c. 8, n. 114, p. 227.

(2) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. I, p. 502.

(3) *Mauclerus*, a. a. O., col. 1063. — *Gengler*, Einige Aphorismen über das Verhältniss zwischen Kirche und Staat (Tübing., theol. Quartalschrift, 1832, p. 469).

(4) *Taparelli*, a. a. O., n. 1428, p. 21.

(5) *Gelas.*, Ep. 4 ad Anastas., col. 894 : Quapropter sub conspectu Dei pure ac sincere pietatem tuam deprecor, obtestor et exhortor, ut petitionem meam non indignanter accipias : rogo, inquam, ut me in hac vita potius audias deprecantem, quam (quod absit) in divino judicio sentias accusantem. Nec me latet, imperator Auguste, quod pietatis tuæ studium fuerit in privata vita. Optasti semper fieri particeps promissionis æternæ. Quapropter noli, precor, irasci mihi, si te tantum diligo, ut regnum, quod temporaliter assecutus es, velim te habere perpetuum, et qui imperas sæculo possis regnare cum Christo. — Qua fiducia (rogo te) illic ejus præmia petiturus es, cujus damna hic non prohibes. Non sint gravia, quæso te, quæ pro tuæ salutis æternitate dicuntur.

(6) Can. *Certum*, 3, d. 10. — *Taparelli*, a. a. O., n. 1428 et 1429, p. 21 sq.

rien faire (1), rien commander de contraire à la loi divine; car ce serait donner au démon ce qui appartient à Dieu (2).

Par la même raison, il est de son devoir, si la loi de l'État est en hostilité avec les divins préceptes, de l'abroger courageusement et sans réserve (3), parce que chacun de ses sujets est obligé, sur l'ordre tacite ou exprès de l'Église, de préférer la volonté de Dieu à celle de la puissance séculière (4).

Dans l'obéissance qu'ils doivent au pouvoir temporel, les sujets ne peuvent pas distinguer entre l'homme et le souverain. Cette distinction ne doit pas non plus avoir lieu vis-à-vis de l'Église; de même que les sujets ne pourraient justifier leur désobéissance en alléguant l'immoralité du prince, celui-ci ne peut pas davantage se soustraire à l'obéissance absolue qu'il doit à la loi divine, dans toutes les choses qui sont du ressort de cette loi, en invoquant sa qualité de souverain comme le déchargeant de toute responsabilité vis-à-vis de l'Église.

En vertu de l'économie divine, tous les princes sont justiciables de l'autorité spirituelle pour tout ce qu'ils font de contraire à loi morale, peu importe qu'ils aient agi comme individus ou comme rois; ils ne peuvent en aucun cas se soustraire au jugement de l'Église (5). En effet, si les prévarications qui auraient leur source dans l'abus de la puissance temporelle pouvaient échapper par cela même à la justice du pouvoir spirituel, le gouvernement de tous les peuples étant confié à des princes séculiers, l'influence de l'Église se trouverait bientôt réduite à néant, et si Dieu avait pu fonder un ordre semblable, il aurait lui-même créé dans la puissance temporelle un principe destructif de son propre royaume (§ 112). Or c'est là une chose absolument impos-

(1) Can. *Non licet*, 2, d. 10 (*Pr. Isid.*).
(2) *Chrysost.* in *Ev. Matth.* XXII, 21. — *Bianchi*, a. a. O., p. 480.
(3) *Bianchi*, a. a. O., p. 519. — Supra § 112, p. 576.
(4) Can. *Lege*, 1, d. 10.
(5) *Litta*, a. a. O., p. 73 et 86.

sible; à raison de la relation que toutes les choses temporelles ont avec le bien de l'humanité, elles doivent être dirigées d'une manière harmonique à la loi divine, ce qui ne peut se faire que par l'action indirecte de l'Église sur le pouvoir séculier. Cette action est parfaitement conciliable, tant avec la distinction des deux pouvoirs qu'avec l'indépendance de la puissance séculière, dans sa sphère spéciale, ayant pour objet le bonheur terrestre.

D'après ces principes, le pape a donc pu, sans commettre une usurpation en sa qualité de chef de l'Église, s'attribuer, comme il l'a fait dans plusieurs décrétales, le droit de blâmer les actes gouvernementaux des princes temporels, quand ils portent atteinte à la loi morale, et même de les frapper, selon les circonstances, avec les armes dont l'Église peut disposer. C'est dans ce sens qu'Innocent III écrit à l'empereur Alexis III (1) : « Nous aurions pu, quoique nous « n'usions pas de ce pouvoir, prendre le langage du blâme; « nous l'aurions pu à bon droit, en lisant les instructions « que l'apôtre saint Paul adressait à Timothée (2) : *Annoncez* « *la parole sans relâche, pressez les hommes à temps et à* « *contre-temps, reprenez, suppliez, menacez avec une pa-* « *tience à toute épreuve, et par toute sorte de moyens de per-* « *suasion*. Car notre bouche ne doit point se fermer, mais « s'ouvrir toujours et pour tous, afin que nous ne soyons pas « comme ces chiens dont parle le prophète, qui ne savent « point aboyer! Que nos représentations ne vous soient donc « pas importunes, mais bien plutôt agréables; le père qui « aime son fils le reprend de ses fautes, et Dieu réprimande « et châtie celui qu'il aime! Aussi ne faisons-nous que rem- « plir le devoir de notre charge de pasteur en conjurant, « gourmandant, blâmant, non-seulement les simples fidèles, « mais les empereurs et les rois eux-mêmes, et, que cela leur « plaise ou non, en nous efforçant de les exhorter à faire la « volonté de Dieu. »

(1) Cap. *Solitæ*, 6, § *Nos autem*, 5, X, de Major. et obed. (I, 33), § 128.
(2) II *Tim.* IV, 2.

Innocent était pleinement autorisé à invoquer l'économie divine et à dire (1) : « Notre puissance émanant, non de la « terre, mais du ciel, aucun homme doué de bon sens ne « saurait ignorer qu'il est dans les attributions de notre « charge de reprendre tout chrétien coupable de péché mor- « tel, et, s'il méprise nos réprimandes, de le contraindre au « moyen des peines ecclésiastiques. »

Tel est, par exemple, le cas où le pouvoir temporel, en rompant avec l'Église, menace d'entraîner ses sujets dans la voie de la perdition; la puissance ecclésiastique a alors un double motif pour agir ainsi : d'une part, l'intérêt du prince, de l'autre, celui du peuple. En faisant un mauvais usage de sa puissance, le premier marche à sa damnation; il appartient à l'Église, et spécialement à son chef, de le préserver de ce malheur, car le pape répond aussi de l'âme des rois (§ 62); mais l'Église est également responsable de l'avenir éternel du peuple chrétien, elle a aussi à rendre compte pour lui, et elle doit s'efforcer d'éloigner de lui tout préjudice spirituel (2).

Quant aux moyens dont l'Église peut se servir en pareil cas à l'égard du pouvoir temporel, ceux auxquels elle doit d'abord recourir sont : la prière, l'exhortation, la réprimande, le blâme. S'ils demeurent infructueux, le prince prévaricateur ne tenant aucun compte des remontrances de l'Église, et ne les écoutant point (3), celui-ci se trouve placé sous le coup des paroles de Jésus-Christ : *Qui vous méprise, me méprise* (4), *et qui n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour vous un païen et un publicain* (5). Et alors, l'Église, qui, na-

(1) Cap. *Novit.* 13, X, de Judic. (II, 1), v. *Cum enim.*

(2) *Suarez*, a. a. O., p. 168.

(3) Cap. *Ad apostolicæ*, 2, de Sent. et re judic. in 6to (II, 14) : Sed, licet sic apud eum pro pace paternis monitis et precum curaremus insistere lenitate : idem tamen — preces hujusmodi et monita elata obstinatione ac obstinata elatione despexit; propter quod, non valentes absque gravi offensa Christi ejus iniquitates amplius tolerare, cogimur urgente nos conscientia juste animadvertere in eundem. — Nos itaque, etc.

(4) *Ev. Luc.* X, 16.

(5) *Ev. Matth.* XVIII, 17.

turellement, ne reconnaît point aux sujets le droit de décider eux-mêmes les questions de cette nature (1), frappe la rébellion du prince en le retranchant de sa communion, pour le ramener à elle par ce circuit, puisqu'il ne veut pas y venir par la voie directe. Si ce moyen reste encore sans résultat, et que le prince incorrigible s'obstine à marcher dans sa voie fatale et à y entraîner son peuple, l'Église doit recourir au dernier moyen qu'elle a à sa disposition, pour sauver cette portion du troupeau; elle doit, ne pouvant empêcher le prince de tomber dans l'abîme, tendre une main secourable aux brebis égarées par l'infidélité de leur pasteur; et il ne lui reste plus qu'à laisser ce malheureux insensé, qui dédaigne le salut de son âme, suivre seul la pente funeste qui l'entraîne. Dans ce but, elle doit dissoudre le lien de l'obéissance (2); car, quelque saint que soit ce lien, il ne peut avoir la force d'obliger la conscience humaine, jusqu'à désobéir d'une manière flagrante à la volonté de Dieu... Eh, quoi! fut-il jamais un vassal obligé de servir son seigneur contre le souverain (3)! Et il pourrait être permis de servir un prince terrestre contre le monarque des cieux!... Là est la limite de l'obéissance des peuples au pouvoir temporel, et la puissance à qui a été donné le pouvoir de lier et de délier (4), est aussi en droit de décider quand un souverain révolté contre Dieu, et s'obstinant dans son crime, est déchu de son autorité et de toutes les prérogatives qui en découlent (5).

Et tel a été, en effet, la conduite de l'Église à différentes époques; c'est ainsi, par exemple, que le troisième concile

(1) *Bianchi*, a. a. O., p. 78, p. 511. — *Litta*, a. a. O., p. 83.

(2) Cap. *Gravem*, 13, X, de Pœn. (V, 37) : Fideles ipsius, quamdiu in excommunicatione perstiterit, ab ejus fidelitatis juramento denuncietis penitus absolutos. — Can. *Nos sanctorum*, 4, c. 15, q. 6. — Vid. p. suiv., notes 1, 2, 3. — *Thom. Aquin.*, Summa II, 2, q. 10, art. 10 (t. III, col. 98, q. 12, art. 2, col. 113.)

(3) II *Feud.* 28, § 4, 55, § 5.

(4) Cap. *Novit.* 13, v. *Cum enim* (p. d.), X, de Judic. (II, 1). — Cap. *Ad apostolicæ*, cit. (note 62).

(5) *Litta*, a. a. O., p. 82. — *Bianchi*, a. a. O., p. 78, 137, 453, 478.

de Latran (1) délia de leur serment de fidélité les vassaux dont les seigneurs s'étaient jetés dans la secte des Albigeois, et que le quatrième concile du même nom (2) porta la même peine contre ceux qui permettraient aux hérétiques de résider dans leur pays. C'est encore ainsi qu'en l'année 1249, le concile de Lyon (3) prononça solennellement la déposition de Frédéric II.

On objecte que l'Église, dans les deux premiers cas, ne se décida à procéder comme elle le fit, qu'après avoir demandé préalablement l'autorisation des princes, et que, dans le dernier, Innocent IV avait agi sans l'assentiment du concile, et s'était borné à prononcer en sa présence la sentence de déposition; de ces deux allégations la première est tout à fait gratuite (4), et la seconde est formellement démentie par les termes mêmes de la sentence de déposition, Innocent IV y déclarant, en toutes lettres, qu'il ne se résout à cet acte de sévérité qu'après en avoir délibéré mûrement avec ses frères et le saint concile (5).

Il ne reste, en conséquence, qu'à choisir entre ces deux partis : ou reconnaître à l'Église le droit dont elle a usé, ou déclarer qu'elle s'est rendue coupable d'usurpation, et a jeté les vassaux des seigneurs albigeois et les sujets de Frédéric II dans une voie fausse et pernicieuse, en les poussant à méconnaître les droits de leurs souverains (6).

En terminant par cet exposé de la subordination de l'État

(1) *Conc. Later.* III, ann. 1179, c. 27 (*Hardouin*, Conc., tom. VI, p. II, col. 1684).

(2) *Conc. Later.* IV, ann. 1215, c. 3 (Cap. *Excommunicamus*, 13, § *Moneantur*, 3, X, de Hæret. V, 7).

(3) *Conc. Lugdun.*, ann. 1245, Sent. contra Frider. II (Cap. *Ad apostolicæ*, cit.).

(4) (*Pey*), a. a. O., p. 90.

(5) Cap. *Ad apostolicæ*, cit. : Nos itaque super præmissis — ejus nefandis excessibus cum fratribus et sacro concilio deliberatione præhabita diligenti, cum Jesu Christi vices, licet immeriti, teneamus in terris nobisque in B. Petr. persona sit dictum : Quodcunque ligaveris super terram, ligatum erit et in cœlis : memoratum principem — denunciamus, etc.

(6) *Litta*, a. a. O., p. 76.

vis-à-vis de l'Église, celui des rapports des deux pouvoirs, tels qu'ils sont réglés par les principes du droit divin, nous dirons un mot des comparaisons employées à différentes époques pour faciliter la compréhension de ces rapports. Nous avons déjà occasionnellement reproduit celle des deux glaives, dont l'un, le glaive matériel, est institué pour protéger l'autre, le glaive spirituel, ainsi que celle de l'âme et du corps (1), qui sont étroitement unis ensemble, pendant tout le cours de la vie terrestre. On trouve ce dernier rapprochement longuement développé dans une lettre d'Yves de Chartres à Henri, roi d'Angleterre (2), où il représente à ce prince que toutes choses ne peuvent être bien conduites qu'autant qu'une parfaite intelligence règne entre l'Église et l'État, ce qui suppose nécessairement un principe régulateur du rang respectif des deux pouvoirs (3). Ce principe est : que la puissance spirituelle doit avoir la prééminence sur la puissance temporelle, comme l'âme sur le corps ; car, « autant le corps a besoin d'être dirigé par l'âme, autant le « pouvoir temporel a besoin d'être éclairé et dirigé par la « discipline de l'Église, et de même que le royaume du corps « est en paix quand la chair ne résiste point à l'esprit, ainsi « rien ne trouble la possession du royaume du monde quand

(1) *Isid. Pelus.*, lib. III, ep. 247 (§ 106, note 2). — *Greg. Nazianz.*, Orat. XVII (Can. *Suscipitisne*, 6, d. 10). — *Arnulf. Lexov.*, Epist. 23 (edid. *Giles.*, p. 119), dit de l'empereur Frédéric I[er] : Prædictus itaque princeps negotium suum, tanquam sub umbra pietatis exercens, ecclesiasticum congregavit sæculari potestate conventum (Papiæ) ut præsumptionem schismatici illius (antipapæ Victoris) proprio roboraret assensu, et quos posset ad obedientiam illius tyrannicæ potestatis terroribus inclinaret, ea siquidem intentione, ut utriusque gladii virtute conjuncta pristinam reformaret imperii majestatem, ut utriusque invicem cooperante potentia, omnia regna propriæ subjiciat ditioni. — *Johan. Saresb.*, Epist. 59 (edid. *Giles.*, t. I, p. 65) : Promittebat enim (Fridericus I) se totius orbis reformaturum imperium, et urbi subjiciendum orbem, eventuque facili omnia subacturum, si ei ad hoc solius Romani pontificis (Eugenii III) favor adesset. Id enim agebat, ut in quemcunque denunciatis inimicitiis materialem gladium imperator, in eundem Romanus pontifex spiritualem gladium exereret.

(2) *Ivo Carnot.*, Epist. 106, ad Henric. Angliæ reg., p. 50.

(3) *Suarez*, a. a. O., p. 170.

« le pouvoir temporel ne s'évertue pas à résister au royaume « de Dieu (1). »

Le pape Innocent III, à l'exemple de Grégoire VII (2), compare, dans les Décrétales, les deux puissances aux deux grandes lumières que Dieu a placées au firmament ; le soleil, la plus grande de ces lumières, éclaire le jour, image des choses spirituelles ; l'autre, plus petite et plus rapprochée de la terre, éclaire la nuit, image des choses terrestres (3).

Dans ces derniers temps, on a fréquemment assimilé la position respective de l'Église et de l'État à l'union de l'homme et de la femme dans le mariage. Cette comparaison présente certainement des aperçus nombreux et parfaitement justes pour l'appréciation de la question qui nous occupe ; seulement il faut se garder de prendre le change, ce qui ne manquerait pas d'arriver si, trompé par l'analogie des mots ou par toute autre cause d'erreur, on considérait l'Église comme l'élément féminin, et l'État comme l'élément masculin, tandis que c'est précisément le contraire qui doit avoir lieu (4).

Le genre humain est d'origine divine ; mais Dieu forma d'abord l'homme seul, et ce ne fut qu'ultérieurement qu'il tira de lui la femme et institua le mariage. Ainsi, l'ordre des choses temporelles est bien certainement l'œuvre de Dieu, mais il n'émane de lui que d'une manière médiate. Cet ordre a, sans doute, un rôle très-important à remplir dans le gouvernement de l'humanité, mais sa principale tâche est d'aider à l'accomplissement de l'ordre divin sur la terre. Celui-ci n'apparaît d'abord que dans l'arrière-scène et comme endormi. Pendant son sommeil, l'ordre temporel est tiré de lui.

(1) *Thom. Aquin.*, de Princ. regim., lib. 3, c. 10 (edit. Ludg. Batav., 1651, p. 225). — *Bennettis*, a. a. O., p. 128, 137, 144.

(2) *Gregor. VII, P.*, Epist., lib. VII, ep. 25 (*Hardouin*, Concil., tom. VI, p. I, col. 1447).

(3) Cap. *Solitæ*, 6, § *Præterea*, 4, X, de Major. et obed. (I, 33). — Le parlement de Paris, en 1626, proscrivit cette comparaison. — *Gerbert*, de Legitima Eccles. potest., lib. III, c. 1, p. 279.

(4) Comme l'a fait *Bluntschli* dans ses Études psychologiques sur l'État et l'Église (Zürich, 1844).

Le genre humain se réveille dans le nouvel Adam, et l'ordre divin salue l'ordre temporel comme la chair de sa chair et l'os de ses os. Dès lors, tous les deux, unis l'un à l'autre, comme l'épouse à l'époux, doivent régner ensemble sur le monde. Mais, en les suivant dans leur développement historique, on les voit revêtir des formes diverses qui affectent et modifient aussi diversement leur position respective. Parmi ces phases successives, nous en remarquons trois principales qui demandent à être soigneusement distinguées.

D'abord, l'Église, investie des droits qu'elle tient de son institution divine, s'adresse au pouvoir temporel et l'invite à former avec elle une étroite alliance; c'est la première phase, celle des rapports de l'Église avec l'État païen : c'est en quelque sorte le temps de la demande en mariage.

Plus tard, le pouvoir temporel a répondu à cette invitation et s'est réellement uni avec la puissance spirituelle. L'Église et l'État, chacun dans sa sphère, gouvernent le monde de concert et vivent l'une avec l'autre dans une parfaite harmonie : c'est la seconde phase, celle des rapports de l'Église avec l'État véritablement catholique. Dans cette période, l'alliance des deux pouvoirs n'est troublée par aucune séparation, par aucune rupture; dans cette alliance, il peut y avoir, comme dans le mariage, des malentendus passagers; car les dépositaires des deux pouvoirs appartiennent, comme les époux, à la race humaine; mais, les deux conjoints ayant l'intention sincère de rester unis en Jésus-Christ, ces malentendus sont bientôt dissipés.

Enfin, le pouvoir temporel se détache de la foi de l'Église et de l'obéissance qu'il lui doit dans les choses divines : c'est la troisième phase, c'est l'état de séparation.

Mais, ici encore, la position respective des deux puissances peut être différente, selon le degré de leur mésintelligence :

1° L'épouse s'affranchit entièrement de la dépendance de son mari, en brisant de son côté le lien conjugal.

2° Elle rompt le mariage en convolant à de secondes no-

ces, en élevant son nouveau mari à l'autorité domestique et en opprimant, avec son secours, l'époux légitime.

3° Elle ne veut plus de l'autorité absolue de celui qui l'a détachée de son époux, mais elle reste indifférente pour ce dernier, ou bien, si elle se rapproche de lui, elle exige la reconnaissance de l'autre au même titre.

Ces comparaisons reproduisent assez exactement les diverses positions de l'Église vis-à-vis des États apostats, schismatiques et hérétiques, indifférents ou paritétistes. Là se trouvent représentées toutes les formes historiques des rapports de l'Église avec l'État, dont nous allons faire une exposition plus large, maintenant que nous avons la base du droit divin.

II. DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DES RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT.

§ CXVII.

(a). *Position de l'Église vis-à-vis de l'État païen.*

Le principe de la distinction de deux pouvoirs, l'un spirituel et l'autre temporel, appelés à gouverner le monde, chacun dans sa sphère, repose sur une institution immédiate de Dieu, et non sur une notion d'origine humaine, surgie peu à peu dans le développement de l'organisme social ; il a néanmoins sa réalisation historique parallèle à ses progrès plus ou moins grands dans la conscience des peuples.

Pendant un certain temps, le pouvoir se personnifie dans l'unité de la dignité impériale ; mais alors même, quelque restreinte que soit en réalité l'application du principe de séparation relativement à la puissance spirituelle, il n'en est pas moins le type régulateur d'après lequel les divers États de l'antiquité dirigent leurs idées particulières en matière d'autorité.

Le paganisme lui-même n'a point entièrement méconnu

ce dualisme du pouvoir gouvernemental humain ; on voit, chez un grand nombre de peuples idolâtres, aussi bien que dans le judaïsme, un sacerdoce entièrement distinct de la royauté, image figurative, quoique resserrée dans le cadre d'un État particulier, de l'ordre général qui devait régner sur le peuple tout entier du royaume de Jésus-Christ entre la puissance spirituelle et la puissance temporelle chrétiennes.

En vertu de sa mission divine, l'Église, au jour de son institution, se présentait en face de l'État païen, et lui intimait l'obligation de la reconnaître comme destinée au salut des hommes, et d'accepter sa doctrine comme celle de la vérité ; mais elle exigeait en même temps que ceux qui entraient dans son sein ne subissent, à cause de leur conversion, aucun amoindrissement de leurs droits de citoyens (1).

Au point de vue purement politique (2), aucun État n'avait intérêt à résister à ces prétentions ; car la doctrine du christianisme, plus qu'aucune autre religion, pouvait donner à l'autorité des sujets fidèles, et développer en eux toutes les vertus civiques, tandis que d'ailleurs l'Église ne faisait obstacle à aucune forme gouvernementale et pouvait se concilier avec toutes.

Il n'y avait donc aucun motif raisonnable de refuser à l'Église la libre expansion de chacun de ses trois pouvoirs : sa doctrine, bien loin de détruire la force de l'autorité, l'affermissait au contraire sur des bases inébranlables ; sa discipline faisait des chrétiens des citoyens pénétrés des plus purs et des plus vifs sentiments du patriotisme, et son sacerdoce leur communiquait une vertu supérieure pour accomplir, par la pratique des devoirs sociaux, les obligations les plus élevées de la vie humaine ; les enfants de l'Église étaient l'exemple, le modèle et comme l'idéal des sujets (3).

(1) Ce sont ces droits qu'invoquait Paul, voy. § 103.

(2) *Walter*, Kirchenrechts, § 43.

(3) *Mamachi*, de' Costumi de' primitivi cristiani, Rom., 1753, 3 vol. — *Hist. pol. Blætter*, Bd. 20, S. 95.

Et toutefois de quelque côté que l'on porte ses regards, de toutes les libertés que l'Église était en droit d'exiger de l'État aucune ne lui fut accordée, jusqu'au jour où elle sortit victorieuse d'une longue et implacable lutte! Si c'était assez pour elle que l'homme fût homme pour le recevoir dans son royaume, et le faire participer à la plénitude de droits et d'honneurs que le Christ lui avait légués comme un trésor incomparable, c'était assez aussi pour l'État qu'un citoyen embrassât le christianisme, pour le dépouiller de tous ses honneurs et de tous ses droits civiques (1). Si c'était assez pour l'Église que l'homme, dans le sentiment douloureux des iniquités de sa vie, s'approchât de sa sainte piscine pour se purifier de toute souillure, c'était assez aussi pour l'État qu'elle eût revêtu cet homme, dans le bain régénérateur du baptême, de la blanche robe de l'innocence; pour faire peser sur lui les accusations les plus monstrueuses, les crimes les plus honteux (2).

Sur un mot du monarque païen, n'écoutant que la voix de leur devoir, les chrétiens sacrifiaient pour lui avec joie et leurs biens et leur vie (§ 103)! Tout un peuple poussait des cris d'approbation quand la main du bourreau s'étendait sur le chef sacré du vicaire du Christ (3)!

Quel était donc le fatal génie qui aliénait à l'Église et à ses enfants le cœur et la reconnaissance des peuples? Quel était le puissant motif au nom duquel on la dépouillait des droits les plus saints de l'humanité? L'esprit du paganisme, le sentiment instinctif, répandu dans toute la société païenne, de la ruine complète dont la menaçait le christianisme.

Dans la position des peuples païens vis à-vis de l'Église, il y a deux états de choses très-importants à considérer, et qui

(1) *Justin. M.* Apolog. I, n. 24, p. 58. — *Athenag.*, Legat. pro Christian., n. 1, p. 280, n. 2, p. 281.

(2) *Justin. M.* Dial. cum Tryphone, n. 10, p. 41. — *Athenag.*, a. a. O., n. 3, p. 282, n. 31, p. 308.

(3) Vingt-sept papes ont scellé de leur sang la foi en Jésus-Christ. (Voyez tom. I, § 29.)

veulent essentiellement être distingués l'un de l'autre : l'isolement de certaines familles nationales, et la réunion de plusieurs autres en un même corps politique. Mais, dans l'un et l'autre de ces états de choses, l'intolérance contre l'Église était la même, aussi générale, aussi haineuse! Là où des peuples que la différence de religion avait isolés les uns des autres, depuis le jour de leur émigration de la mère patrie, vivaient dans un isolement encore plus sévère de nationalité et de culte, il était tout naturel qu'on regardât comme un ennemi, à la fois politique et religieux, quiconque enseignait une croyance contraire à la foi de l'État, et ne sacrifiait point à ses dieux. Ou c'était un étranger qui n'appartenait à aucune des familles réunies en corps de peuple par le lien du sang, ou il devenait étranger par cela même qu'il s'excluait volontairement de la tribu et de son culte; il tombait lui-même sous le glaive des lois comme victime dévouée à la colère des dieux outragés (1).

Cet isolement national, tel qu'il existait en particulier chez les Germains, et généralement chez tous les peuples non compris dans l'*orbis terrarum* romain, fut, dès le principe, et resta longtemps encore après l'institution de l'Église, un des plus grands obstacles à la propagation de sa doctrine (2). Avec quelle incroyable rapidité la foi chrétienne n'a-t-elle pas conquis tout l'empire romain (3), tandis que, plus de deux siècles après le baptême de Clovis, il y avait encore des Francs idolâtres (4)!... L'Asie n'opposa pas moins de difficultés à la conversion des peuples au christianisme.

Il en était autrement, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, dans le vaste empire des Césars; les Romains ayant renversé les barrières politiques d'une foule de nations, et

(1) Deutsches Privatrecht, Bd. I, S. 334.

(2) *Reithmayr*, Commentar. zum Rœmerbrief, S. 5.

(3) Voici ce que dit Théodose le jeune, L. 22, *Cod. Theod.*, de Paganis (XVI, 10) : Paganos, qui supersunt, quanquam jam nullos esse credamus, promulgatarum legum jam dudum præscripta compescant. Voy. encore § 38.

(4) Deutsche Geschichte, Bd. II, S. 344. — *Grimm*, Deutsche Mythologie, 2te Aufl., Bd. I, S. 3.

ayant reçu ces nations dans le cercle de leur propre nationalité. Fondée dans le sein de cet empire, l'Église chrétienne y occupait une position admirable entre la société juive et la société romaine (1). Elle avait à remplir sa mission à l'égard de l'une et de l'autre ; elle s'adressa d'abord à la synagogue, qui n'avait jamais perdu la croyance à un dieu unique, Dieu l'ayant conduite lui-même, comme la messagère de l'Église, à travers les siècles des temps antiques ; mais l'Église fut repoussée par la synagogue, parce qu'elle annonçait l'avénement d'une religion universelle, principe en quelque sorte plus antipathique au judaïsme qu'à la constitution des peuples païens isolés.

L'Église et Rome se rencontraient, au contraire, dans ce principe, Rome s'étant toujours proposé pour but la domination universelle (2), et il entrait dans les desseins de la Providence que ce but fût atteint, parce que l'empire romain devait être, sous ce rapport, le précurseur du royaume du Christ.

Mais si la synagogue se refusait à céder la souveraineté à un Messie qui ne fût pas exclusivement juif, Rome ne voulait pas davantage se soumettre à un dominateur du monde issu du pays de Judée. L'une comme l'autre se proposait elle-même pour but à l'agrandissement de sa puissance ; ni l'une, ni l'autre ne comprenait qu'elle était uniquement destinée à préparer les voies à l'établissement du royaume de Dieu sur la terre.

Or, ce travail préparatoire qui posait au sein de la domination romaine les bases de l'Église chrétienne, on le voit se produire non-seulement dans la politique, mais encore dans le système religieux adopté surtout sous le règne des empereurs (3). Rome avait ouvert les portes du Capitole aux dieux

(1) *Riffel*, Geschichtliche Darstellung des Berhæltnissès zwischen Kirche und Staat von der Grundung der Christenthums bis auf die neueste Zeit, Th. 1 (Mainz, 1836), Erst. Pér. Cap. 1 et 2.

(2) Voir les passages des écrivains de Rome sur ce sujet dans Deutschen Geschichte, Bd. II, S, 220. Supra § 118, § 119.

(3) *Reithmayr*, a. a.O., S. 6. Voy. § 95.

de tous les peuples qui s'étaient soumis à sa puissance, et avait formé ainsi une sorte de religion universelle païenne. Ce système eut pour résultat de familiariser le monde avec l'idée, si éminemment favorable au christianisme, que le culte religieux n'était pas essentiellement lié à la nationalité, mais qu'il pouvait avoir le caractère de l'universalité. A cela il faut ajouter et l'influence de la philosophie, qui battait en ruine la mythologie païenne, et celle non moins considérable que le judaïsme exerçait même sur les Romains proprement dits (1).

Toutefois, ce n'était là qu'un effet relativement très-partiel. A tous égards, le judaïsme était pour la religion païenne, dont il méprisait les dieux, un ennemi capital; aussi, ne fut-il pas longtemps en paix avec elle; et comme ses prosélytes abandonnaient les temples des divinités de l'empire et fuyaient les sacrifices, on se mit à considérer le peuple juif comme un hôte dangereux par ses superstitions, et on le persécuta à cause de ses convictions religieuses (2).

Les Romains confondirent dans le principe les chrétiens avec les juifs; à leurs yeux, les disciples du Nazaréen n'étaient simplement que les zélateurs d'une secte particulière de la religion mosaïque; mais ils ne tardèrent pas à reconnaître, et cela bien souvent, grâce aux avertissements et à l'instigation des Juifs (3), que ces nouveaux croyants, avec le culte de leur Dieu mort sur une croix, qu'ils avaient la prétention de faire adopter au monde entier, menaçaient la religion universelle romaine d'un danger autrement sérieux. Ils avaient bien admis les dieux de tous les peuples à la participation de leurs sacrifices, mais ils refusaient les honneurs de l'apothéose à celui qu'ils avaient livré, de concert avec les Juifs, à une mort ignominieuse (4). Ils n'en reconnaissaient pas

(1) *Reithmayr*, a. a. O., S. 9.

(2) *W. A. Schmidt*, Geschichte der Denk und Glaubensfreiheit im ersten Jahrhundert der Kaiserherrschaft und des Christenthums (Berlin, 1847), S. 159.

(3) *Riffel*, a. a. O., S. 31.

(4) Alexandre Sévère est le seul qui soit cité comme ayant donné une place dans son laraire à l'image de Jésus-Christ, à côté de celles d'Abraham et d'Or-

moins au christianisme une grande importance. Autrefois, ils avaient traîné au supplice le tribun Soranus, parce qu'il avait découvert le nom du génie tutélaire de la cité (1), de peur qu'à l'avenir ce génie pût être évoqué de leur ville; ils avaient aussi attaché le Christ à la croix, parce qu'il était venu dans le monde pour bannir de Rome tous les dieux nationaux ou adoptifs (2). Aussi le paganisme se déchaîna-t-il avec furie, avec tout ce qu'il avait de force et de moyens de destruction, contre la doctrine de Jésus et son Église, dont le fondement était déjà posé au milieu même de Rome païenne (§ 13). Les disciples du Crucifié se virent en butte à toute sorte de calomnies extravagantes; on les appelait blasphémateurs, athées, ennemis de l'État et de l'empereur, rebut du genre humain, et on les traitait en conséquence. Les crimes les plus monstrueux leur étaient imputés (3), à tel point que Tacite lui-même croyait à l'infamie des chrétiens, et que, tout en les regardant comme innocents de l'incendie de Rome, il approuve néanmoins les cruautés exercées sur eux (4).

Néron, le sanguinaire Néron, dans sa soif voluptueuse de meurtres et de supplices, commence dignement la chaîne des persécuteurs furieux; mais la haine des chrétiens était si profondément enracinée dans le cœur des Romains, que même parmi les meilleurs empereurs, il s'en trouva plusieurs qui sacrifièrent lâchement à cette rage de persécution,

phée. — *Æl. Lamprid.*, Alex. Sev., c. 29 (*Gruter*, Hist. Aug. Script. Lat. min., p. 340) : — Matutinis horis in larario suo, in quo et divos principes, sed optimos electos et animas sanctiores, in queis et Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum — habebat ac majorum effigies, rem divinam faciebat. — *Aringhi*, Roma subterranea, lib. VI, c. 21 (tom. II, p. 298). — On a attribué à Adrien aussi la pensée d'admettre Jésus-Christ au nombre des dieux (*Lamprid.*, c. 43, p. 350); mais le fait n'est pas vraisemblable, à beaucoup près. Voy. *Riffel*, p. 27, note 1.

(1) *Plin.* Hist. natur. III, c. 5. — *Macrob.* Saturn. III, 5.

(2) Deutsche Geschichte, Bd. II, S. 224.

(3) *Chr. Kortholt.*, Paganus obtrectator, Lubec. 1703. — Hist. pol. Blätters Bd. 20, S. 100.

(4) *Tacit.* Annal. XV, 44. — *Schmidt*, a. a. O., p. 162 sqq.

et commirent ou laissèrent commettre les plus révoltantes atrocités ! Ce vaste champ du martyre, où les intrépides disciples du Christ étaient livrés aux bêtes féroces, porte le nom des Flavien. Trajan (1) lui-même, et ce Marc-Aurèle qui s'exalte si haut dans l'orgueil de ses vertus philosophiques (2), persécutèrent les chrétiens, et pour ne s'être pas déchaînés contre eux avec la furie d'un Dèce (3), l'histoire ne nous les montre pas moins les mains teintes de leur sang.

A peine trouve-t-on quelques règnes purs de ces horribles massacres ; mais si la voix de l'humanité se faisait quelquefois entendre au cœur des Césars, la trêve n'était jamais de longue durée ; la paix accordée aux chrétiens par un empereur était de nouveau rompue sous le règne suivant, et ce qui avait échappé aux fureurs du prince devenait la proie de l'arbitraire et du caprice de ses lieutenants (4). Enfin, sous Dioclétien, la persécution fut portée à son comble ; le sang des martyrs déborda sur la terre païenne (5), au point que le farouche empereur crut avoir exterminé le nom chrétien de la surface du monde (6).

A ce délire de cruauté, l'Église, dans la force de sa foi, n'opposait que la patience, et contre les maux qui l'accablaient elle ne déploya jamais que la plus héroïque résignation ; mais, fécondée par le sang (7), elle sortait toujours victorieuse et triomphante de chaque persécution ! Avec un zèle infatigable, elle confondait par la bouche de ses évêques les nombreuses accusations lancées par ses ennemis contre les mœurs des chrétiens, et le néo-platonisme accourant au

(1) *Riffel*, a. a. O., p. 24 sqq.
(2) *Id. ibid.*, p. 29 sqq.
(3) *Id.*, *ibid.*, p. 48 sqq.
(4) *Id.*, *ibid.*, p. 59 sqq.
(5) *Id.*, *ibid.*, p. 38.
(6) Une inscription en son honneur portait : Diocletian. Jovius. Max. Herculeus. Cæss. Aug. Amplificato, per. Orientem. et. Occidentem. Imp. Rom. Et. nomine. Christianorum. Deleto. Qui. remp. Evertebant.—*Aringhi*, a. a. O., lib. I, c. 30, tom. I, p. 106.
(7) *Tertull.* Apolog., c. 50.

secours de l'idolâtrie gréco-romaine, elle répondit à ses attaques par l'organe de ces grands docteurs si dignes de prendre place dans les premières légions des Pères de l'Église (1), qui combattirent avec les armes de la science en faveur de la vérité que l'on avait cru pouvoir détruire avec ces mêmes armes !

Avec Quadrat, évêque d'Athènes, et Aristide (2), philosophe de la même ville, commence la série des apologistes chrétiens, dont le plus illustre, saint Justin, scella son éloquente parole par le plus glorieux martyre (3).

Pendant près de trois siècles le pouvoir séculier fit une guerre à outrance à la pacifique institution de l'Église. Cette lutte était nécessaire ; ce n'était que par là que pouvait s'opérer la séparation du domaine spirituel et du domaine temporel, qui s'étaient confondus dans le paganisme ; il fallait qu'entre l'Église et l'État éclatât une hostilité complète, pour que l'indépendance de l'Église pût être réalisée (4).

Aussi en aucun autre temps la vie de l'Église ne s'épanouit dans la plénitude de sa séve et de son véritable caractère, autant que dans le cours des plus furieuses persécutions, et c'est pourquoi cette période est celle qui a le plus d'importance pour le développement du droit ecclésiastique. A cette époque se rattachent déjà une multitude d'institutions qui n'apparaissent que plus tard, sous une forme plus précise, dans les recueils législatifs, d'où il résulte qu'il faut en chercher les sources non dans les codes canoniques, mais dans le droit non écrit de l'antiquité chrétienne. Déjà aussi, bien que l'Église se vît fréquemment dépouillée de son patrimoine, incessamment alimenté et renouvelé par les dons

(1) *Riffel*, a. a. O., p. 278

(2) *Hieron.*, Lib. de vir. illustr., c. 19, 20. — *Routh*, Reliquiæ sacræ, sive actorum fere perditorum secundi tertiique sæculi fragmenta quæ supersunt (Oxon. 1814), vol. I, p. 65.

(3) Né après l'année 114, à *Flavia Neapolis* (l'ancienne Sichem de Samarie), saint Justin mourut martyr l'an 167 ou 168. — *Ruinart*, Acta Martyr., tom. I, p. 120. — *S. Justin*. Opera, edit. Paris. 1742, præf., p. III, p. 63 sqq.

(4) *Mœhler*, Athanasius der Grosse, S. 198.

volontaires des fidèles, se constitue le droit ecclésiastique de possession, sur la base de ce principe rigoureusement exact : que l'Église seule est propriétaire des biens du clergé, et que son droit est illimité même en ce qui concerne leur administration. C'est encore dans ce même temps que l'on voit les tribunaux ecclésiastiques se fonder dans la plénitude de leurs légitimes attributions, étendant leur juridiction jusques aux causes civiles, par suite de ce que les chrétiens, conformément au conseil de l'apôtre (1), au lieu de porter leurs différends, à la honte du christianisme, devant des juges païens leurs ennemis, se soumettaient de préférence à l'arbitrage de l'évêque.

L'Église une fois sortie triomphante de sa lutte contre le despotisme de l'État, il fallait qu'un traité de paix et d'amitié fût conclu entre les deux puissances ; car elles n'ont pas été instituées pour vivre en inimitié l'une avec l'autre. Mais le long et sanglant combat qui s'était enfin terminé à l'avantage et à la gloire de l'Église, avait servi à montrer que celle-ci pouvait se passer de l'assistance de l'État. Dieu n'avait point convié les rois à la fondation de son royaume, et ce n'était qu'après avoir posé le couronnement de l'édifice qu'il leur avait dit : *Et nunc reges* (2)! Les puissants du monde ont été appelés dans l'Église, non par nécessité, mais par grâce ; car le règne de la vérité ne dépend point du sceptre royal, tandis que les rois trouvent dans l'Église le plus solide appui de leur autorité et la consécration de leur puissance (3). C'est sous l'impulsion de ce sentiment que le pouvoir temporel tendit la main au pouvoir spirituel, non-seulement pour se réconcilier, mais encore pour s'unir étroitement avec lui dans le gouvernement du monde, conformément à la volonté de Dieu.

(1) I *Cor.* VI, 1 sqq.

(2) *Psalm.* II, 10.

(3) *Bossuet*, Sermon sur la divinité de la religion (Œuvres, tom. XI, p. 227). — *M****, Pouvoir du pape au moyen âge (Paris, 1845 ; nouvelle édit.), Introd., p. 50.

B. POSITION DE L'ÉGLISE VIS-A-VIS DES ÉTATS.

I. L'ÉGLISE ET L'EMPIRE ROMAIN APRÈS SA CONVERSION AU CHRISTIANISME.

§ CXVIII.

(a). *Jusqu'à la chute de l'empire d'Occident.*

Le célèbre édit de Milan rendu par Constantin le Grand, de concert avec Licinius, en l'an 313 (1), proclamait d'une manière absolue ce principe : que, du côté du pouvoir séculier, il ne devait être mis aucun empêchement ni entrave à la profession de la foi chrétienne (2). Constantin, d'après la coutume de l'époque, fortement blâmée par un grand nombre de Pères de l'Église (3), ne reçut le baptême que peu de temps avant sa mort (337) (4) ; mais depuis sa victoire miraculeuse, il était chrétien de cœur et de conviction (5) ; sa conversion, en élevant au trône des Césars la foi que ses prédécesseurs avaient combattue et persécutée, changea complétement la face de l'empire romain.

Par la réunion, dans Auguste, du consulat, du tribunat et du pontificat à la dignité impériale, la république romaine

(1) *Lactant.*, de Mort. persecutor., c. 48. — *Euseb.* Hist. eccl. X, 5.

(2) *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. IV, p. 729. — *Martini*, Ueber die Einfuhrung der christlichen Religion als Staatsreligion im rœmischen Reiche durch den Kaiser Constantin (München, 1813), S. 13.—*Dœllinger*, Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. I, Abth. 2, S. 3.

(3) *Basil.* Homil. 13, Exhortat. ad S. Baptisma.

(4) On a prétendu, en se fondant sur les actes apocryphes du pape Sylvestre, que Constantin avait été baptisé à Rome par ce pontife ; c'est une allégation réfutée depuis longtemps. —Voy. *Fr. Gusta*, Vita di Costantino il Grande, p. II, p. 203 sqq.

(5) On ne saurait dire que la vie de Constantin fût sans tache ; mais on l'a, surtout dans ces derniers temps, sur la foi d'écrivains hostiles à ce prince, présenté souvent sous un faux jour, et *Hug* n'a fait que réparer une injustice et rendre hommage à la vérité, en publiant une notice apologétique sur cet empereur dans la *Gazette pour le clergé de Fribourg* (1829). — Vid. enim *W. A. Arendt*, Léon le Grand et son siècle, p. 21.

s'était en quelque sorte incarnée dans la personne de l'empereur, et, par suite de cette transformation gouvernementale, le principe de domination universelle qui faisait le fond de la politique de Rome, ainsi que le terme de sa destination providentielle, était passé de Rome à l'empereur, appelé désormais à poursuivre sa réalisation. Mais du moment où celui-ci acceptait le dogme chrétien, au lieu de s'attribuer à lui-même le pontificat suprême qui lui donnait autorité sur toutes les religions et sur tous les sacrifices (1), il était de son devoir de protéger l'Église, son culte et son pontife; de manière qu'un pouvoir et une obligation se trouvaient réunis dans la personne impériale : l'*imperium mundi* et l'*advocatia Ecclesiæ*.

Ce principe ne subit aucune modification dans le partage du monde romain, qui eut lieu sous Théodose en 395; la seule conséquence de cet événement était la création de deux empereurs, l'un en Orient, l'autre en Occident, qui allaient avoir désormais à exercer respectivement cet ensemble de droits et de devoirs (2).

Ainsi en embrassant le christianisme, les empereurs non-seulement renonçaient au pontificat et à la souveraineté réunie des choses spirituelles et temporelles, mais ils descendaient du faîte où ils avaient trôné jusqu'alors, ou plutôt au-dessus d'eux planait une autre puissance, un autre pontificat, qui s'élevait jusque dans les hauteurs des cieux, et vers lequel ils devaient avoir toujours les yeux levés, pour en recevoir la mesure tracée par la loi divine à leur autorité, même dans les choses temporelles. Jusqu'au règne de Gratien les empereurs se décoraient encore, il est vrai, du titre de pontifes, qu'ils tenaient du paganisme, et on a fait nommément ce reproche à Constantin (3); mais il n'est pas fondé.

(1) *Dio Cass.*, Hist. Rom. LIII, 17, 18.

(2) Deutsche Geschichte, Bd. II, S. 217.

(3) *J. A. Bose*, de Pontificatu maximo Imperatorum præcipue Christianorum (*Græv.* Thesaur. antiq. Rom., tom. V, p. 271 sqq.). — *De la Bastie*, Du souverain pontificat des empereurs romains (Mémoires de l'Académie des inscriptions, tom. XV, p. 75 sq.). — *Martini*, a. a. O., S. 21, note 32.

Ce prince n'agissait ainsi que pour obéir à une nécessité politique, cette qualité de pontife étant, pour ainsi dire, le signe sacramentel de la plénitude de son pouvoir gouvernemental sur ses sujets païens (1). Ce pontificat ne pouvait en aucune façon avoir trait à la religion chrétienne ; bien loin de là, les empereurs reconnaissaient pleinement l'indépendance et la supériorité de la constitution de l'Église, et s'en proclamaient simplement les protecteurs. C'était uniquement en cette qualité que les empereurs prenaient part à la convocation des conciles (2), et lorsque le grand Constantin, qui se nommait humblement *co-servus* des évêques (3), prenait le titre d'*episcopus externus* (4), il confessait par là même qu'il ne lui appartenait point de s'ingérer, sous quelque rapport que ce fût, dans les fonctions de l'*episcopus internus*, et qu'il se tenait, le glaive à la main, à la porte du sanctuaire, mais qu'il n'avait garde d'y entrer (5)! C'était reconnaître en même temps, aussi explicitement que possible, que la puissance spirituelle était l'apanage exclusif de l'épiscopat, au milieu duquel le pape apparaissait nécessairement à l'empereur lui-même comme la pierre angulaire et la clef de voûte de tout l'édifice (6).

Ce caractère centralisateur de la papauté se produit de la manière la plus éclatante dans la présidence des légats pontificaux au sein des conciles œcuméniques, notamment dans celle d'Osius de Cordoue au concile de Nicée et dans la communion de tous les fidèles avec l'évêque de Rome, considérée

(1) *Hug*, a. a. O., S. 73.

(2) Ce sujet a déjà été traité § 84.

(3) Συνθέραπος. *Socrat.* Hist. eccles. I, 9. — *Mœhler*, Athanasius der Grosse, Bd. I, S. 260.

(4) *Euseb.* Vita Const., lib. IV, c. 24. — Supra, § 84. — *Zaccaria*, Diss. sul preteso vescovato esteriore di Costantino Magno (Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica, tom. III, diss. 15, p. 168).

(5) *Fénelon*, Discours prononcé au sacre de l'électeur de Cologne, premier point (Œuvres, tom. XVII, p. 147). — *M****, Pouvoir du pape au moyen âge, Introd., p. 73. — § 112.

(6) Voy. tom. I, § 21.

partout et toujours comme condition indispensable pour faire partie du corps de l'Église.

Les empereurs Gratien, Valentinien et Théodose le Grand, écrivaient (1) : « Nous voulons que tous les peuples de notre « empire embrassent la religion que saint Pierre a prêchée aux « Romains, et qui est encore aujourd'hui professée par eux, « par le pape Damase et par Pierre, évêque d'Alexandrie, « personnage d'une sainteté apostolique, en sorte que, con- « formément à la tradition des apôtres et à la doctrine de « l'Évangile, nous croyions en une seule divinité du Père, du « Fils et du Saint-Esprit, égaux en puissance dans la sainte « Trinité. »

Mais ce n'est pas seulement sous le rapport de la doctrine que le pape occupe le siége suprême du pontificat, c'est généralement comme dépositaire souverain de la puissance ecclésiastique, ainsi qu'on le voit notamment dans Jules I, protecteur de saint Athanase, dans Damase et Léon le Grand. Il est considéré comme tel, dans toute l'importance de sa dignité, par les empereurs eux-mêmes, et, à l'exception des païens et des hérétiques, décoré de ce titre par tous ses contemporains (2). Mais là ne sont point les seules preuves des sublimes prérogatives de la primauté; et, si l'on veut encore lui donner un fondement historique pour le faire ressortir avec plus d'éclat, abstraction faite de la conversion des empereurs, on en trouve un très-solide dans un fait qui n'aurait certainement pas eu lieu sans un dessein tout particulier de la divine Providence : nous voulons parler de la translation du siége impérial à Constantinople (3).

Cette nouvelle Rome devait s'élever, comme un siége tout chrétien, en face du siége antique du paganisme! Mais, par ce

(1) L. 2, *Cod. Theod.*, de fide cath. (XVI, 1). — *Theodoret*, Hist. eccles. V, 2. — *Rothensee*, der Primat des Papstes, Bd. I, S. 186.

(2) *Riffel*, Geschichtliche Darstellung des Berhaltnisses zwischen Kirche und Staat von der Grundung des Christenthums bis auf Justinian, I, S. 482.

(3) *Gusta*, a. a. O., p. II, p. 496 sqq. — *Dœllinger*, a. a. O., S. 13. — *Riffel*, a. a. O., S. 485.

même acte, Constantin donnait, sans le vouloir, à la papauté une grande importance politique. . . . .

Les empereurs faisant profession d'être les enfants de l'Église, ils ne pouvaient rester vis-à-vis d'elle sur le pied d'une simple tolérance, comme l'avait établi l'édit de Milan ; cet édit traitait encore le paganisme comme égal en droits à la religion chrétienne ; quatre-vingts ans plus tard, quoique dans l'intervalle Julien l'Apostat eût occupé le trône impérial, Théodose le Grand (1) signait son arrêt de mort (2) ! Et cela devait être ; car le caractère essentiel de l'Église, à l'égard de tous les cultes contraires au sien, c'est l'intolérance (§ 107) ; et ce caractère devait nécessairement, quoique par une marche lente et progressive (3), se produire dans les actes de la puissance politique devenue l'alliée sincère de l'Église. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner en voyant, dès le règne de Constantin, commencer la série des lois (4) qui frappaient d'interdit tous les sacrifices idolâtriques (5), et ordonnaient de fermer ou de détruire les temples des faux dieux (6), ou de les convertir en églises chrétiennes (7). L'ordre était ainsi rétabli ; tous les objets inanimés qui avaient été, contrairement à leur nature, voués au culte des idoles, étaient ramenés à leur véritable destination, consacrés au service et à la gloire de Dieu (8) !

Mais ce n'est pas seulement sous ce rapport que le pouvoir temporel se montra le zélé protecteur de l'Église et fut pour elle un puissant auxiliaire ; il lui rendit encore un service

(1) L. 12, *Cod. Theod.*, de Pagan. (XVI, 10).

(2) *Arendt*, a. a. O., S. 40.

(3) Voyez, sur la marche suivie à cet égard par Théodose Ier, Gothofr. ad L. 10, *Cod. Theod.*, de Pagan., p. 274. — Sur la conversion des races romaines, *Prudent.* in Symm. I, 545 sqq. — *Arendt*, a. a. O., S. 139.

(4) *Riffel*, a. a. O., p. 86 sqq.

(5) L. 2, 4, 7, *Cod. Theod.* eod. — *Theodoret*, Hist. eccl. V, 27.

(6) L. 4, *Cod. Theod.* eod. — *Euseb.* de Vita Constant., lib. III, c. 54. — L. 16, *Cod. Theod.* eod.

(7) *Marangoni*, Delle cose gentilesche e profane, c. 44, p. 211, c. 45, p. 219.

(8) Supra, § 96.

bien plus important, en s'opposant par ses lois à la profanation de la nature humaine dans le paganisme, et en s'appliquant de toute sa force à la conduire à son véritable but.

Dans cette vue, les empereurs rendirent une multitude de décrets qui portent tout à la fois l'empreinte de la charité évangélique et le caractère de la dignité chrétienne (1). De ce nombre sont les prescriptions relatives à la célébration du dimanche (2), à l'abolition de plusieurs genres de supplices (3), entre autres celui du crucifiement, supprimé en l'honneur du Rédempteur (4), à l'abandon d'une foule de taxes exorbitantes et oppressives (5), et à l'adoucissement du sort des esclaves (6). Dans ce même esprit de sollicitude chrétienne, les spectacles contraires aux bonnes mœurs furent abolis ou prohibés, comme portant le cœur à la sensualité (7). En même temps, diverses lois frappaient de peines sévères les crimes charnels (8), spécialement les voluptés contre nature (9) et le rapt (10); l'exposition des enfants était punie avec non moins de rigueur (11). On s'efforça aussi d'élever le mariage à la dignité dont le Christ l'avait revêtu (12), sans aller toutefois jusqu'à son indissolubilité. D'un autre côté, Constantin abrogea toutes les dispositions dirigées par ses prédécesseurs

(1) *Ceillier*, Histoire des auteurs sacrés, tom. IV, p. 169, tom. VIII, p. 636. — *Riffel*, a. a. O., p. 91.

(2) L. 1, 3, *Cod. Theod.*, de Exsecut. (VIII, 8). — L. 1 sqq., *Cod. Just.*, de Feriis (III, 12).

(3) L. 2, *Cod. Theod.*, de Pœn. (IX, 40).

(4) *Sext. Aurel. Vict. maj.*, c. 41. — *Gusta*, a. a. O., p. 1, p. 106. — *Hug*, a. a. O., S. 72.

(5) L. 3, *Cod. Theod.*, de Exact. (XI, 7). — L. 1 sqq., *Cod. Theod.*, de Indulg. (XI, 28). — *Hug*, a. a. O., p. 19.

(6) L. un., *Cod. Theod.*, de Manumiss. in Eccl. (IV, 7). — *Mœhler*, Gesammelte Schriften und Aufsætze, Bd. II, S. 79.

(7) L. 1, 2, *Cod. Theod.*, de Majuma (XV, 6).

(8) L. 1, 2, *Cod. Theod.*, de Lenonib. (XV, 8).

(9) L. 3, *Cod. Theod.*, ad leg. Jul. de adult. (IX, 7).

(10) L. 1 sqq., *Cod. Theod.*, de Rapt. virg. (IX, 21).

(11) L. 1, *Cod. Theod.*, de Exposit. (V, 7).

(12) *Riffel*, a. a. O., p. 101 sqq.

contre le célibat (1), reconnaissant que la virginité était l'état le plus convenable pour le clergé, et se rappelant que l'apôtre lui avait donné la préférence sur le mariage (t. I, § 63).

A mesure que le paganisme penchait vers sa ruine, la puissance de l'Église prenait une extension de plus en plus grande; ce n'était pas assez pour les empereurs chrétiens, dans leur respect et leur reconnaissance pour leur nouvelle alliée, de la maintenir dans la possession des droits qui lui avaient été accordés dans le principe; ils se tinrent pour obligés de l'honorer encore par des priviléges. On en voit la preuve spécialement dans la législation relative aux biens de l'Église et à la juridiction des tribunaux ecclésiastiques (2).

L'édit de Milan avait ordonné la restitution à l'Église des biens qui lui avaient été enlevés; Constantin disposa, en outre, que ceux des martyrs et des confesseurs morts, dans la persécution de Dioclétien, sans avoir laissé d'héritiers, lui seraient également attribués (3). Plus tard on lui transmit aussi, pour être employés à des œuvres pieuses, les biens des églises hérétiques (4). De plus, les empereurs fondèrent eux-mêmes un nombre considérable d'églises, et transportèrent à ces saints édifices le droit d'asile attaché aux anciens temples païens (5). Conformément à l'invitation des Pères de l'Église, dont l'un, saint Augustin, a dit ces paroles si expressives : « A qui a un enfant, que Jésus soit le second; à « qui en a deux, qu'il soit le troisième; à qui en a dix, qu'il

(1) L. 1, *Cod.* de Infirm. pœn. cœlib. (VIII, 51). — *Euseb.* de Vita Constant., lib. III, c. 26. — *Bianchi*, a. a. O., tom. IV, p. 460.

(2) *Thomassin*, Vetus et nova eccles. discipl., p. III, lib. I, c. 4, 5 (t. VII, p. 21 sqq.), c. 16 sqq., p. 112 sqq. — *Riffel*, a. a. O., p. 114 sqq. — *Thomassin*, a. a. O., c. 33, p. 256. — *Riffel*, a. a. O., p. 158 sqq. — *Thomassin*. a. a. O., p. II, lib. III, c. 101, c. 102 (tom. VI, p. 693 sqq.). — *Riffel*, a. a. O., p. 180 sqq.

(3) *Euseb.* a. a. O., II, 36.

(4) L. 43, 52, 57, 65, *Cod. Theod.*, de Hæret. (XVI, 5).

(5) Tit. *Cod. Theod.*, de His qui ad Eccles. confug. (IX, 45). — *Thomassin*, a. a. O., c. 95, n. 9, p. 660, c. 96, p. 669 sqq. — *Riffel*, a. a. O., p. 250 sqq. — *M****, Pouvoir, p. 155. — *Dann*, das Asylrecht (Zeitschr. f. deutsch. R., Bd. III, S. 327, S. 335).

« soit le onzième (1), » le royaume temporel dota de riche dons le royaume spirituel (2). Mais ce qui fut surtout favo rable à l'accroissement des droits de propriété de l'Église, c fut la loi de l'an 321, par laquelle Constantin accord liberté générale de tester en faveur des corps et établisse ments ecclésiastiques (3). Des dispositions contraires vinren postérieurement restreindre cette liberté; mais Marcien l rétablit de nouveau sur ses premières bases (4). Ce mêm empereur affranchit les biens ecclésiastiques, existants comm tels au moment de la promulgation de cette mesure, de charges publiques qui les affectaient (5); ces charges restèren sur les biens acquis ultérieurement (6), à l'exclusion toutefoi des taxes extraordinaires et des *munera sordida* (7).

Grâce à toutes ces faveurs, l'Église, et elle ne l'a jamai contesté, parvint très-rapidement à posséder de grandes ri chesses; mais en même temps surgissaient dans son sein un multitude d'établissements de bienfaisance, dont les nom grecs : Bréphotrophie, Orphanotrophie, Nosocomie, Xénodo chie, Gérontocomie et Ptochotrophie (8), nous ont été trans mis dans la législation carlovingienne (9) L'Église romaine bien que le prétendu don en sa faveur, de la ville de Rom et de l'Italie, de la part de Constantin (10), soit sans fonde

(1) *Augustin.*, Serm. de Vita et morib. cler. 355, c. 3 (Edit. Paris., tom. V col. 1572).

(2) *M****, a. a. O., p. 103 et suiv.

(3) L. 4, *Cod. Theod.*, de Episc. et cler. (XVI, 2). — L. 1, *Cod. Just.*, de Sa cros. eccles. (I, 2).

(4) L. 13, *Cod. Just.* eod.

(5) L. 1, *Cod. Theod.*, de Annon. et trib. (XI, 1).

(6) L. 15, L. 40, *Cod. Theod.*, de Episc. et cler. (XVI, 2). — *Riffel*, a. a. O p. 154.

(7) De ce nombre étaient : Pollinis conficiendi cura, panis excoctio, pistri obsequium, paraveredorum et parangariarum præbitio, etc.—*Riffel*, a. a. O., p 157, note 4. — Novell. *Valent. III*, tit. 10: Neque domum divinam, § 3 (Co Theod. edid. Hænel. App., col. 162).

(8) *Du Cange*, Hist. Byzant., p. II, descript. Constantinopol. christ., lib. IV § 9, p. 113. — *M****, a. a. O., p. 132.

(9) *Capit.*, lib. II, c. 29.

(10) Gratien en fait aussi mention dans le can. *Constantinus*, 14, d. 96.

ment (1), se signale entre toutes par ses immenses richesses (2) et par la prodigalité de ses aumônes et de ses bienfaits. Saint Jérôme disait, du pape Anastase Ier, que c'était un homme de la plus opulente pauvreté (3) ; ce mot aurait pu s'appliquer à l'Église romaine tout entière.

Les immunités accordées par Constantin à l'Église romaine ne se limitèrent point aux biens ecclésiastiques ; ce pieux empereur voulut encore témoigner de son respect pour la puissance spirituelle, en affranchissant ses ministres de toutes charges (§ 60). Dans le principe, cette franchise s'étendit même aux affaires des clercs qui se livraient au négoce (4) ; mais cette extension de privilége fut plus tard supprimée, par la défense faite à tout ecclésiastique d'exercer aucune profession commerciale (§ 62).

Ce qui eut encore plus d'importance, pour l'Église, que toutes ces prérogatives revêtues de la consécration légale, c'est la manière dont le pouvoir séculier se comporta à l'égard de sa juridiction.

Les empereurs reconnurent pleinement le pouvoir juridictionnel de l'autorité spirituelle, avec tous les développements qu'il avait acquis dans les temps antérieurs (§ 117) : en conséquence, toutes les contestations entre clercs continuèrent à être portées devant l'évêque, et l'arbitrage de celui-ci, même dans les causes des séculiers, fut, comme il ne peut plus aujourd'hui subsister un doute à cet égard, introduit par Constantin, comme un véritable degré de juridiction, dans la procédure civile (5). L'évêque resta aussi juge com-

(1) *Gusta*, a. a. O., p. II, p. 184.

(2) *Zaccaria*, de Rebus ad histor. atque antiquitat. Eccl. pertinentibus, diss. 10, tom. II, p. 68 sqq.

(3) *Hieron*. ep. 130, c. 16, ad Demetr. (tom. I, col. 1126) : Vir ditissimæ paupertatis.

(4) L. 8, *Cod. Theod.*, de Episc. et cler. (XVI, e).

(5) *Constant.*, Const. de episcopali definitione (App. ad Cod. Theod. edid. *G. Hænel*, col. 475). Voy. sur l'authenticité de cette constitution *G. Hænel*, de Constitutionibus quas Jacobus Sirmondus Paris., ann. MDCXXI, edid. diss. Lips. 1840, et d. *Cod. Theod.*, App., col. 430 sqq. — *Bernettis*, Privil. S. Pe-

pétent de tous les crimes des clercs; il prononçait même dans un grand nombre de causes criminelles concernant les laïques, avec la pleine approbation de l'État, qui voyait sans inquiétude cette intervention de l'autorité spirituelle, en considération de la sévérité de la pénalité ecclésiastique (1).

Quand un évêque s'était rendu coupable de quelque délit, il était cité devant le synode de la province; déjà Constantin avait parfaitement compris sa position sur ce point, en se considérant comme incompétent à juger des évêques (2); la libéralité des empereurs à l'égard de la juridiction ecclésiastique ne commença à subir des restrictions que sous le règne de Valentinien III (3).

Ce simple exposé de la situation faite à l'Église par la pieuse libéralité de ses puissants protecteurs, montre clairement quelle énorme influence ils lui donnaient sur l'État. Non-seulement ils laissaient pleine carrière à l'exercice de ses trois pouvoirs; mais, connaissant tout ce qu'il y avait de salutaire dans l'action des organes ecclésiastiques, ils subordonnèrent à cette action une multitude de choses qu'une distinction sévère eût attribuées au domaine temporel (4). C'est ainsi, par exemple, que Valentinien I[er] transmit aux évêques la surveillance des marchés (5), afin que le peuple, et surtout les pauvres, ne fût point lésé par des trafics usuraires. Une autre loi d'Honorius et de Théodose (6) appela les évêques et le clergé à prendre une part importante dans l'élection des défenseurs des villes, dont l'office consistait principalement à protéger les populations contre toute

tri Vindiciæ, tom. VI, p. 523. — Justinien n'a recueilli que la constitution postérieure d'Arcade, de l'année 398. Voy. L. 7, *Cod. Just.* de Episc. aud. (I, 4).

(1) *Riffel*, a. a. O., p. 181 sqq.

(2) *Sacerdotibus*, 41, §. *Ecclesiastica*, 1, c. 11, q. 1 (*Gregor. M.* epist. ad Maurit., lib. V, ep. 40, col. 767). — *Sozom.*, Hist. eccl. I, 16. — *Riffel*, a. a. O., p. 185.

(3) Novell. *Valent. III*, tit. 34, de Episc. judic., col. 244.

(4) *M****, a. a. O., p. 177.

(5) L. 1, *Cod. Just.*, de Episc. aud. (I, 4).

(6) L. 8, *Cod. Just.*, de Defens. civit. (I, 55).

espèce d'actes arbitraires et vexatoires. Le dernier de ces empereurs rendit, de concert avec Valentinien III (1), un décret portant que les jeunes personnes en danger d'être livrées à la prostitution par leurs pères ou maîtres, auraient à recourir à la protection de l'évêque, pour être, par son intervention, soustraites à cette autorité. L'empereur Léon I[er] étendit cette disposition au cas où un père voudrait contraindre sa fille à se faire comédienne (2). Par suite de ces différentes attributions, les évêques se trouvèrent investis réellement d'une sorte de police, et cette circonstance explique suffisamment l'obligation où ils se virent bientôt de s'entourer d'un nombreux personnel de fonctionnaires; parmi ces divers agents, les plus remarquables sont les *Parabolani* d'Alexandrie (3). Dans l'origine, ils étaient choisis dans le clergé, et destinés à veiller au soin des pauvres; mais ils dégénérèrent bientôt en une sorte de pouvoir policier, spécialement affecté au service des patriarches. On conçoit facilement que dans tous les principaux évêchés, et surtout auprès du siége romain (4), il dut se former un état de choses entièrement semblable.

Si l'on considère toutes les œuvres accomplies par les empereurs chrétiens, à dater de Constantin, en faveur de l'Église, on ne peut méconnaître qu'ils se soient fait, en général, une idée exacte du principe de protection; ils voulurent encore le proclamer avec éclat, en se faisant, à partir de Théodose le Jeune, couronner solennellement (5) et plus tard même sacrer par les patriarches de Constantinople, ne recevant l'onction royale qu'après avoir, dans une

(1) L. 4, *Cod. Just.*, de Episc. aud. (I, 4).

(2) L. 12 eod.

(3) L. 42, 43, *Cod. Theod.*, de Episc, et cler. (XVI, 2). — *Selvaggio*, Antiquit. christ. instit., vol. II, p. 74, vol. III, p. 276. — *Thomassin*, a. a. O., p. III, lib. I, c. 26, n. 3, 4, 11, 12, 13, tom. VII, p. 175 sqq. — *M****, Pouvoir, p. 181.

(4) *M****, Pouvoir, p. 193, p. 199. — *Thomassin*, a. a. O., p. III, n. 5; p. 175, n. 14, p. 178.

(5) *Martène*, de antiquis Eccles. ritib., tom. II, col. 563.

profession de foi publique, juré fidélité à l'Église et à sa doctrine (1). Et toutefois on tomberait dans une bien grande erreur, si l'on croyait que, dans le temps où l'autorité spirituelle jouissait ainsi de l'appui du pouvoir humain, elle ait eu moins besoin qu'auparavant de l'assistance divine ; loin de là, elle eut immensément à souffrir de la part de ceux-là même que Dieu avait institués ses protecteurs, et l'alliance de l'Église et de l'État subit de bien nombreuses atteintes (2).

La principale cause de ces perturbations était l'hérésie ; ce n'est pas que, sous ce rapport encore, les empereurs ne reconnussent que l'Église était seule en possession de la vérité ; et ici on a pour garants, non-seulement les lois civiles qu'ils portèrent contre les hérétiques (3), mais les efforts de tout genre qu'ils firent à diverses époques pour la convocation des conciles (4), leur présenee dans le sein de ces assemblées, et le zèle qu'ils apportèrent dans la mise à exécution des décrets œcuméniques, pour faire régner exclusivement la vraie foi dans leur empire. Néanmoins, c'est un fait incontestable que, depuis la conversion des empereurs à la doctrine du christianisme, l'hérésie a menacé la vérité religieuse de plus grands dangers qu'avant cette conversion ! Sous les

(1) *Evagr.*, Hist. eccl. III, 32. — On a prétendu refuser tout caractère religieux à l'acte du couronnement; qu'on lise les vers suivants de Corippe :

Postquam cuncta videt ritu perfecta priorum,
Pontificum summus plenaque ætate venustus
Astantem benedixit eum, cœlique potentem
Exorans Dominum, sacro diademate jussit
Augustum sancire caput, summoque coronam
Imponens capiti feliciter....

Martène, a. a. O., col. 564. — Voy. § 120.

(2) *M****, Pouvoir, p. 95. — *Bossuet*, Histoire univers., p. II, ch. 21, et Sermon sur la divinité de la Religion.

(3) Tit. *Cod. Theod.*, de Hæret. (XVI, 5). — *Thomassin*, Traité dogmatique et historique des édits et des autres moyens spirituels et temporels dont on s'est servi, dans tous les temps, pour établir et pour maintenir l'unité de l'Église catholique, p. I, ch. 30-33, p. 441 et suiv. — *M****, Pouvoir, p. 83.

(4) Voir, par exemple, la belle lettre de convocation de Théodose dans *Hardouin*, Concil., tom. I, col. 1346.

empereurs païens, l'Église rejetait de son sein, sans autre formalité, tous les faux docteurs et ceux de leurs disciples qui persistaient à les suivre dans les voies de l'erreur; mais, la religion chrétienne étant devenue elle-même une des affaires d'État les plus importantes, et les questions, de toutes les plus difficiles, la divinité de Jésus-Christ, la réunion dans sa personne de la volonté divine et de la volonté humaine, de la nature divine et de la nature humaine, ayant été soulevées, l'empire se trouvait désormais non moins agité que l'Église par les contestations qui en surgissaient.

Tant que l'autorité doctrinale, éclairée par le Saint-Esprit, n'avait pas encore prononcé sur ces dissidences, les hérétiques ne pouvaient que trop facilement réussir à égarer le pouvoir impérial, tout novice lui-même dans les choses du royaume de Dieu, et à lui faire prendre une attitude hostile à l'Église. Aussi, l'histoire de cette époque est-elle pleine d'exemples de ce genre; où l'on voit les empereurs, pris dans les piéges de l'hérésie, s'illusionner étrangement sur les véritables limites de leur puissance, et s'ingérer d'une manière violente dans le domaine spirituel.

Déjà Constantin lui-même avait ouvert cette voie funeste en favorisant, vers la fin de son règne, les sectateurs d'Arius (1), et l'Église vit surgir dans son fils Constance, qui se déclara ouvertement pour les ariens, et prétendait, l'épée à la main, dicter la foi aux évêques (2), un ennemi presque plus dangereux qu'un Julien l'Apostat (3)! Il n'est pas jusqu'à Théodose II, lui qui, dans un grand nombre de ses édits et de ses lettres, professe les principes les plus orthodoxes, et proclame l'erreur religieuse le plus grand des

(1) *Bennettis*, a. a. O., tom. II, p. 417. — *Riffel*, a. a. O., p. 297 sqq. — *Mœhler*, a. a. O., p. 301.

(2) *Sozom.* Hist. eccl. IV, 8. — *Théodoret*, Hist. eccl. II, 15. — *Mœhler*, a. a. O., p. 411 sqq. — *Riffel*, a. a. O., p. 303 sqq. — Les ouvrages de saint Hilaire, surtout son *Liber contra Constantium Imperatorem*, nous retracent un tableau fidèle de cette époque.

(3) *Monelli*, Della persecuzione di Giuliano Apostata (*Zaccaria*, Raccolta, tom. III, diss. 18, p. 190).

malheurs (1), qui ne se signale par l'abus de sa puissance impériale (2), notamment dans la part active qu'il prit au conciliabule d'Éphèse.

Du reste, ces empiétements produisaient des conséquences également funestes pour l'Église et pour l'État; s'ils eussent toujours été animés d'un zèle éclairé pour le royaume de Dieu, les empereurs auraient compris qu'ils avaient le plus grand intérêt à ce que les siéges épiscopaux fussent occupés par des hommes offrant des garanties suffisantes, et par la fermeté de leur foi, et par leur sollicitude à veiller au maintien rigoureux de la discipline ecclésiastique; mais, séduits par de fatales illusions, et dupes des artifices de l'erreur, ils se mirent souvent en hostilité avec l'Église, en usant de tous les ressorts de leur autorité, pour ne porter aux évêchés que des créatures dévouées à leur personne et à leurs intérêts dynastiques. C'est ainsi que déjà sous le règne de Constantin une multitude d'ariens parvenaient aux dignités les plus éminentes de l'épiscopat, tandis que les évêques orthodoxes étaient expulsés de leurs siéges, et qu'un saint Athanase, par exemple, était obligé de prendre, cinq fois à lui seul, le chemin de l'exil; c'est ainsi que le corps épiscopal presque tout entier, surtout dans l'Église d'Orient, devenu l'instrument servile de la puissance séculière et détaché du centre de l'unité, ne fut plus que le complaisant jouet du caprice impérial. Des clercs dévorés d'une soif ambitieuse employèrent les moyens les plus condamnables pour arriver aux honneurs de la mitre, et ne reculaient surtout devant aucune manœuvre insidieuse ou violente pour s'élever au siége patriarcal de la nouvelle Rome. Dès le quatrième siècle, l'évêque de Constantinople avait mis tout en jeu pour obtenir l'érection de son siége en patriarcat

(1) Epist. *Theod. ad Simeon. Styl.* (*Hardouin*, Concil., tom. I, col. 1686): Nam contentio et discordia adeo nos conturbat, ut hanc existimemus præcipuam omnium nostrarum calamitatum esse causam; et confidamus regni nostri res ex voluntate benignitatis Dei esse processuras, si res Ecclesiæ et orthodoxæ fidei membra conjuncta copulataque fuerint.

(2) *Riffel*, a. a. O., p. 366, p. 370.

(§ 70), et quand ses prétentions eurent enfin été réalisées, non-seulement il s'arrogea le premier rang parmi les autres patriarches orientaux, mais, grâce à l'appui que lui prêta la puissance temporelle, il devint le centre de toutes les révoltes dirigées contre le chef de l'Église, et par là même contre l'unité de l'Église.

Cet état de choses eut pour résultat de pousser davantage les papes vers l'empereur d'Occident, son protecteur immédiat; mais l'empire d'Occident, depuis longtemps endormi du sommeil de la décrépitude, sauvé deux fois par Léon le Grand, ne put résister à l'invasion des Barbares, et périt avec Romulus-Augustule.

§ CXIX.

6. *Jusqu'à la restauration de l'empire d'Occident.*

L'Italie, dans le cours des vingt-cinq dernières années du cinquième siècle, était devenue la proie des rois germains; ces princes avaient embrassé la foi chrétienne, mais ils s'étaient attachés à l'hérésie d'Arius. Ainsi l'Église n'avait plus à cette époque qu'un seul protecteur au lieu de deux, l'empereur de Constantinople. La conquête de la Péninsule par Justinien ne changea rien à cette situation; l'empereur traita cette contrée en pays conquis, et lui imposa son code de lois fait pour l'Orient, sans songer en aucune manière à reconstituer l'empire occidental. Mais les Grecs ne restèrent pas longtemps en paisible possession de leur conquête; une grande partie des provinces italiques tomba au pouvoir des Lombards, le reste fut constamment disputé, de telle sorte que, sauf quelques rares suspensions d'armes, l'Italie fut pendant près de deux siècles le théâtre d'une guerre continuelle. Dans un pareil état de choses, et surtout en présence de ces nouveaux envahisseurs, qui, pour la plupart, professaient les doctrines ariennes, un très-petit nombre de rois lombards ayant accueilli la foi de l'Église, celle-ci aurait eu

besoin plus que jamais de protecteurs puissants et énergiques; mais l'état de décomposition où se trouvait l'empire d'Orient était loin de permettre à ses souverains d'exercer efficacement cette sainte mission.

Indépendamment des guerres que les empereurs grecs avaient à soutenir contre les voisins orientaux de l'empire, notamment contre les Perses et les Arabes, le mode de leur avénement au trône mettait constamment en péril la tranquillité et la prospérité de l'État. La transmission du pouvoir suprême ne reposait point sur un principe fixe de succession, elle était livrée comme une proie à l'arbitraire et à la force (1); l'usurpation succédait à l'usurpation; si l'armée acclamait un empereur, la flotte en acclamait un autre; ici, la couronne était le prix de la ruse la plus honteuse; là, c'était le meurtre qui servait de piédestal pour monter au trône, rarement on consultait à cet égard les liens du sang et l'hérédité naturelle.

Cette absence de toute règle dans la transmission du pouvoir impérial, entretenait au sein de l'empire une immense perturbation à laquelle s'ajoutait la perversité personnelle de la plupart des empereurs, qui avaient pris désormais une grande influence sur l'élection de souverains pontifes. L'Église n'avait de ce côté aucun secours à attendre. Affaibli lui-même par des luttes incessantes, le chef dégénéré de l'empire d'Orient eût été impuissant à délivrer l'Italie de la domination des Lombards, et si, néanmoins, il demeura si longtemps encore en possession de Rome, de l'exarchat de Ravenne et de quelques autres provinces latines, il en fut uniquement redevable à l'intervention des papes.

A cette situation critique se joignait encore un plus grand mal : les troubles fréquents qui menaçaient de rompre l'accord de l'Église et de l'État. Parmi les meilleurs empereurs, il y en avait plus d'un auquel les papes se voyaient souvent obligés de rappeler leurs devoirs et les véritables limi-

(1) Deutsche Geschichte, Bd. II, §. 225, S. 230.

tes de leur puissance. Témoin les remontrances adressées par Léon le Grand à l'empereur du même nom (§ 104), celles de Gélase et de Symmaque à l'empereur Anastase (§ 105) et celles de Grégoire le Grand à Maurice (§ 112, n. 14).

Grand nombre de ces princes manifestaient une prédilection particulière pour traiter et décider en même temps les questions dogmatiques. Déjà Zénon, avec son *Hénotikon*, pour l'admission duquel il promettait à chacun les faveurs de Jésus-Christ et une très-haute place dans l'estime de la majesté impériale (1), avait mis tout l'Orient en feu, et s'était attiré une réprimande de la part du pape Félix III (§ 109); mais il fut dépassé par Justinien, qui, peu content du titre de grand législateur, se donnait encore pour plus grand théologien. Il est vrai que cet empereur proclama la prééminence absolue des lois spirituelles sur les temporelles (2), et qu'il abolit diverses restrictions qui, à dater de Valentinien III, étaient venues resserrer la juridiction de l'Église dans des limites qu'elle n'avait pas connues jusque-là (3); il est vrai qu'il reconnaissait l'épiscopat comme l'autorité doctrinale instituée de Dieu, et le pape, en particulier, comme le docteur suprême et le souverain de l'Église (4); il est vrai encore qu'à l'exemple de ce qu'avait fait Justin à l'égard de Jean I (5), il reçut avec les plus grands honneurs le pape Agapet (6), qui s'était rendu à Constantinople, et se prosterna respectueusement devant lui comme devant le représentant de Jésus-Christ (7);

(1) *Evag.* Hist. eccl., lib. III, c. 14. — *Riffel*, Berhaltniss zwischen Kirche und Staat, S. 426.

(2) Supra, tom. I, § 5.—*Ceillier*, Histoire des auteurs sacrés, t. XVI, p. 463.

(3) *Novell. Justin.* 83. — *Novell. Justin.* 123, c. 20 sqq. — *Novell. Valent.* III, tit. XXXIV, col. 224. — *Novell. Justin.* 131, c. 5. — *Novell. Valent.* III, tit. X, col. 162.

(4) L. 8, *Cod. Justin.* 8, de Summa Trin. (1, 1).

(5) *Anastas. Biblioth.*, Hist. de vitis Rom. Pontif. S. Joann. (Edit. Mog., 1602), p. 49 : — Tunc Justinus Augustus, dans honorem Deo, humiliavit se pronus (in terram) et adoravit beatissimum Papam Joannem.

(6) *Anastas. Biblioth.*, S. Agapetus, p. 52. — Tunc piissimus Augustus Justinianus, gaudio repletus, humiliavit se sanctæ Sedi Apostolicæ, et adoravit beatissimum Papam Agapitum.

(7) *Cenni*, Diss. sul bacio de' piedi del Romano Pontefice (*Zaccaria*; Raccoltà di dissertazioni di storia ecclesiastica, tom. III, diss. 31, p. 339).

mais tout cela ne l'empêcha point de se laisser emporter pa son orgueil aux actes les plus iniques, les plus violents, à tel point que ce même pape Agapet put dire, de lui, qu'i avait cru aller vers un empereur chrétien, mais qu'il avai trouvé un Dioclétien (1).

Endoctriné par l'eutychien Théodore, Justinien provoqu la controverse des trois chapitres (2), qui le conduisit, e diverses circonstances, à vouloir prescrire des dogmes à l'É glise, en se vantant de la perspicacité avec laquelle il ava su expliquer différents points dogmatiques au pape Vigile (3 On ne saurait justifier, sans doute, le caractère peu moral e la versatilité de conduite de ce malheureux pontife ; mai l'éminence de sa dignité n'en commandait pas moins le re pect ; c'est ce que Justinien perdit entièrement de vue, tel fut son acharnement contre lui, que le chef de l'Égli trouva à peine dans le lieu saint (4) un asile contre les pers cutions de l'empereur.

A cette querelle des trois chapitres vint se joindre un lo schisme, une foule d'évêques de l'Église d'Occident refusa d'admettre le cinquième concile œcuménique, comme co tradictoire à celui de Chalcédoine. En le voyant en butte au attaques des ariens et placé au milieu du tumulte de guerr continuelles, on aurait cru que c'en était fait du trône Pierre ; c'était au sein même de cette vaste confusion et ces perturbations profondes que devait éclore la souveraine du pape sur les États de l'Église.

A dater du quatrième siècle, nous voyons les papes, ai que d'autres évêques de l'empire romain, dans une moi grande mesure, investis, du fait des empereurs, de nombre ses attributions dans l'ordre civil. C'est dans cette juridicti féconde en bienfaits pour le pays, qu'il faut chercher le pr

(1) *Anastas. Biblioth.*, a. a. O., p. 52.

(2) *Dœllinger*, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. I. — *Riffel*, a. a. p. 459 sqq.

(3) *Conc. Constant.* II, ann. 553, collat. 1 (*Hardouin*, Concil., tom. III, 56). — Vigilio de tribus capitulis omnia subtiliter manifestavimus.

(4) *Anastas. Biblioth.*, Vigilius, p. 57.

mier fondement de la souveraineté temporelle des papes (1). Un nombreux concours de circonstances avait contribué à agrandir leur cercle d'action, obligés qu'ils étaient, en face de la faiblesse toujours croissante de l'empire grec, de faire usage de toute leur influence, de la haute considération qui entourait le saint-siége, et de tous les moyens à leur disposition, pour maintenir d'une part l'autorité chancelante de l'empereur, et protéger de l'autre les populations latines pressées par de nombreux ennemis. Les grandes possessions de l'Église romaine, *patrimonium Petri,* avaient aussi été de précieuses ressources, dans diverses circonstances, soit pour alimenter les villes en proie à la disette, soit pour défendre le pays contre ses envahisseurs; mais à l'exemple de Léon le Grand, qui, armé seulement de la croix, était allé courageusement à la rencontre d'Attila, les papes s'étaient appliqués de tous leurs efforts à obtenir des solutions pacifiques, et plusieurs fois ils y avaient réussi. La paix conclue n'était jamais, il est vrai, de longue durée; mais si ces négociations n'aboutissaient pas à des résultats plus favorables, la faute en était surtout à l'inertie et à l'impuissance du pouvoir impérial, et souvent aussi au mauvais vouloir des exarques.

Parmi les pontifes qui se signalèrent avec le plus d'éclat dans cette lutte mémorable, le premier rang appartient à Léon le Grand; l'empereur ne pouvait avoir un plus sincère gardien de ses droits que cet illustre pape, qui, malgré la profonde ingratitude dont furent payés la plupart de ses services, se dévoua constamment, avec une égale persévérance, au maintien de la paix et, autant qu'il lui fut possible, à la défense de la patrie (2). Une foule d'autres papes éminents, au nombre desquels viennent se ranger, au commencement du huitième siècle, les deux Grégoire, se montrèrent les di-

(1) *Orsi,* Della origine del dominio e della sovranità de' Romani Pontefici sopra gli Stati loro temporalmente soggetti, Roma, 1754. — *Muzzarelli,* Dominio temporale del Papa, 1789. — *M****, Pouvoir du Pape au moyen âge, p. 193. — *Muzzarelli,* a. a. O., p. 70 sqq.

(2) *Lau,* Gregor I der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre, p. 54, p. 59 sqq., p. 104 sqq., p. 188 sqq. — *Muzzarelli,* a. a. O., p. 74 seq.

gnes successeurs de ce grand homme. Mais alors la situation s'était essentiellement modifiée ; déjà, depuis plus d'un siècle, les papes, toujours fidèles à la tâche que la force des choses leur avait imposée, de défendre continuellement le pays contre les Lombards, l'avaient remplie avec tant de loyauté et d'héroïsme, qu'ils jouissaient d'une autorité et d'une considération très-voisines d'une véritable souveraineté. Toutefois, ils ne se laissaient point éblouir par le prestige du pouvoir, et ils restaient religieusement dans les limites de leur ancienne soumission et de leur inaltérable dévouement à l'empereur.

Tel était l'état des choses lorsque Léon III l'Isaurien monta sur le trône impérial (1) ; on aurait pu suffisamment pressentir, sous le règne de Justinien, ce que l'Église avait à attendre des empereurs grecs. Léon l'Isaurien vint combler la mesure des amertumes et des outrages dont l'avait abreuvée le despotisme capricieux et impuissant de ses prétendus protecteurs (1). Au mépris du serment qu'il avait prêté de protéger et de défendre l'Église, il laissa se déchaîner une persécution furieuse contre ceux qui ne voulaient pas suivre son exemple, en brisant les saintes images. Cette nouvelle persécution devait frapper surtout l'Italie, et plus particulièrement encore le pape Grégoire II (2) ; mais la puissance de l'empereur Léon n'alla point jusque-là ; elle se borna à quelques tentatives infructueuses d'assassinat sur la personne du pape, et à quelques édits menaçants (3) qui n'aboutirent qu'à allumer dans le cœur des habitants de l'Italie, soumis encore au sceptre des empereurs grecs, la haine la plus violente pour le tyran impuissant et le lâche mais cruel ennemi de l'Église. On criait tout haut qu'il fallait proclamer un autre monarque dans Rome, l'ancienne capitale de l'empire, pour marcher, sous sa conduite, contre le furieux iconoclaste

(1) Ce qui suit est, à quelques modifications près commandées par le sujet, la reproduction de ce que nous disons dans notre Histoire d'Allemagne, tom. II, p. 231 et suiv.; mais ce tableau est indispensable ici.

(2) Déjà plusieurs fois l'empereur avait attenté aux jours du pape. *Anastas. Biblioth.*, Gregor. II, p. 98.

(3) *Anastas. Biblioth.*, a. a. O. — *Paul. Diacon.* de Gest. Langob. VI, 14.

et le renverser de son trône (1). Cependant le pape, tout en exhortant le peuple à demeurer fidèle à la vraie doctrine du christianisme (2), parvenait à le détourner de l'exécution de ce dessein, espérant toujours pouvoir ramener dans le sein de l'Église ce fils révolté (3). Mais l'empereur restait sourd à toutes les exhortations du pieux pontife; il continua sa guerre impie et sacrilége, menaçant même l'Italie de nouvelles lois qui punissaient de mort le culte des images.

Sur ces entrefaites, les Lombards avaient de nouveau reparu dans les campagnes de l'Italie (4), dont ils convoitaient la possession; ils marchaient rapidement vers Rome, poussant devant eux les populations épouvantées; moins que jamais la cour de Constantinople se montrait disposée à venir au secours de ses sujets occidentaux. Une situation si désespérée poussa le peuple aux résolutions extrêmes; l'insurrection éclata sur tous les points de l'Italie centrale; à Ravenne l'exarque fut massacré, et la domination hellénique, qui ne se faisait plus sentir nulle part, ne fut plus également reconnue presque en aucun lieu.

Ainsi, Rome et l'Église se voyaient pressées de deux côtés à la fois : ici, par les hordes sauvages des Lombards; là, par le prétendu protecteur de la foi, qui était en réalité son plus implacable ennemi. Vers qui le peuple italien devait-il tourner ses regards, l'autorité de l'empereur ayant cessé de fait, et une partie de l'exarchat étant déjà conquise par les Lombards? Vers qui devaient-ils tendre leurs mains suppliantes, sinon vers le vicaire temporel de Jésus-Christ, qui se montrait à eux, au milieu des orages assaillant en même temps l'ordre spirituel et l'ordre temporel, comme le souverain défenseur de la foi et comme le meilleur conseiller, consolateur et protecteur dans les calamités temporelles? Par suite, ces diverses circonstances créaient d'elles-mêmes à ce pontife une sorte

(1) *Anastas. Biblioth.*, a. a. O., p. 99. — *Orsi*, a. a. O., c. 1, p. 10.
(2) *Anastas. Biblioth.*, a. a. O., p. 98.
(3) *Id., ibid.*, p. 99.
(4) *Id., ibid.*, p. 98.

de souveraineté, d'abord sur la ville de Rome et les lieux environnants, et bientôt après sur les provinces plus éloignées. Lâchement abandonné par son chef politique, le troupeau fidèle se groupait autour du pasteur suprême de la société chrétienne, résolu à vivre et à mourir avec lui ! Pouvait-il en être autrement ?

Cependant, le danger devenait de plus en plus menaçant pour l'Église ; pendant que le pape adressait à l'empereur des prières instantes et infructueuses pour le déterminer à revenir à la vraie foi, les Lombards se montraient de jour en jour plus audacieux, et marchaient d'un pas d'autant plus ferme à la réalisation de leur œuvre d'envahissement, qu'ils avaient pour allié Charles Martel, le puissant capitaine qui dirigeait alors le gouvernement de la France (1). Dans cette extrémité, Grégoire III tourna ses regards vers ce grand homme ; il lui adressa ses prières, lui envoya les clefs du tombeau des Apôtres, le supplia de retirer son alliance aux Lombards, et de venir au secours de l'Église et du peuple qui était spécialement le peuple de saint Pierre (2).

Charles accueillit avec respect les envoyés du pontife, et promit la protection demandée (3). Mais il retarda indéfiniment l'exécution de sa promesse, soit qu'il ne fût pas animé du même zèle que celui déployé plus tard, en pareille circonstance, par son royal fils, soit que les complications politiques qui agitaient à cette époque le royaume de France ne lui permissent pas d'entreprendre une expédition lointaine.

Enfin, dans l'année 741, lorsque Zacharie succéda à Grégoire III, il trouva presque tout le *ducatus romanus* occupé par les Lombards ; la situation vis-à-vis des empereurs grecs n'avait pas changé, si ce n'est que les Italiens s'étaient de plus en plus accoutumés à vivre hors de leur dépendance.

(1) *Paul. Diacon.*, de Gest. Langob. VI, c. 53, c. 55.

(2) *Codex Carolin.*, n. 1 (*Cenni*, Monumenta dominationis pontificiæ (tom. I, p. 21).

(3) *Charta division.*, ann. 806, c. 15 (*Walter*, Corp. jur. Germ, ant., tom. II, p. 219).

Vers le même temps, la mort de Léon III avait délivré l'Église d'un dangereux ennemi ; mais les choses ne s'étaient pas améliorées sous Constantin, son fils et son successeur. Quelque désavantageuse que se trouvât, sous bien des rapports, la position du nouveau pape, il parvint néanmoins, par sa propre influence, à déterminer Luitprand, qui régnait alors sur les Lombards, à lui céder les quatre villes d'Orte, Bormazo, Bléra et Amélie, et conclut avec lui une trêve de vingt ans. Les négociations furent conduites par Zacharie, en son propre nom, comme étant le seul qui pût, avec quelque espoir de succès, plaider la cause de l'Italie et s'intéresser à son salut. Sa mission se tirait uniquement des conjonctures et de la situation particulière où Dieu l'avait placé; nul autre que lui ne pouvait en ce moment préserver Rome et l'Italie, pour tout ce qui n'était pas encore devenu la proie des Lombards, du malheur de tomber sous le joug de ce peuple barbare, et délivrer de ce joug les populations auxquelles il avait déjà été imposé.

Aussi, le traité conclu entre Zacharie et Luitprand ne fait-il mention ni de l'exarque, ni généralement de quoi que ce soit, qui ait, de près ou de loin, rapport à l'empereur grec (1). L'année suivante, Luitprand ayant envahi l'exarchat, le pape n'éleva aucune réclamation, le traité précité ne se rapportant qu'au *ducatus romanus ;* toutefois, les habitants des pays menacés par le roi lombard, c'est-à-dire ceux de l'exarchat, de la Pentapole et d'Amélie, s'étant adressés à Zacharie, en le priant d'intercéder pour eux et de leur obtenir la paix (2), le pontife écouta paternellement leur vœu ; il confia le gouvernement de Rome à la direction d'un patricien, et se rendit en personne auprès de Luitprand. Celui-ci consentit à céder les villes de Ravenne et de Césène, et la transmission en fut faite, comme précédemment pour

(1) *Anastas. Biblioth.*, Zacharias, p. 108. — *Orsi*, a. a. O., cap. p. 35 sqq. — *Desing*, Deutschlands untersuchter Reichsgeschichte, Erster Theil, S. 525.

(2) *Anastas. Biblioth.*, a. a. O., p. 110.

les villes du *ducatus romanus*, par l'intermédiaire de commissaires nommés à cet effet (1).

De cet ensemble de circonstances peut-on conclure, oui ou non, à l'existence d'une souveraineté pleine et entière du pape sur tous ces pays ? La question peut être diversement résolue ; mais, dans tous les cas, ce qui est hors de doute, c'est 1° que l'Italie centrale s'était entièrement affranchie de la domination de Constantinople ; 2° que le protectorat revendiqué par le pape, et la juridiction réellement exercée en son nom, comme conséquence de ce protectorat, ne doivent point être considérés comme un premier fondement de cette souveraineté, mais comme son développement graduel se rapprochant déjà de très-près de son plein épanouissement.

Objectera-t-on que Zacharie et ses deux prédécesseurs n'avaient pas cessé de reconnaître la suprématie de l'empereur grec, que Grégoire II s'était même opposé à la proclamation d'un empereur d'Italie, et qu'il était allé jusqu'à envoyer des troupes contre Pétase, qui avait usurpé ce titre (2), s'efforçant d'un autre côté, par de pressantes et continuelles exhortations, de ramener l'empereur hérétique dans le sein de l'Église, et de le déterminer à venir au secours de ses provinces occidentales ; que Grégoire III et Zacharie se rendirent, sur un ordre de Constantin, auprès d'Astolphe, autre roi des Lombards ?

De tous ces faits et arguments, la seule conclusion qui puisse être tirée, c'est que, d'une part, les peuples de l'Italie centrale ne furent en aucune manière excités ou favorisés par les papes, dans leur révolte contre l'empereur ; d'autre part, qu'une absolue nécessité, et non une pensée mondaine d'ambition, porta les papes à saisir les rênes du pouvoir temporel ; enfin, que, tout en cédant ainsi à la force des circonstances, ils ne cessaient point de reconnaître l'autorité impériale, et de faire tous leurs efforts pour maintenir les droits

(1) *Anastas. Biblioth.*, a. a. O., p. 110, 111.
(2) *Idem.*, Gregor. II, p. 100.

de cette autorité, bien loin de vouloir s'approprier les titres, les honneurs, les prérogatives et les insignes de la souveraineté. Comme nous l'avons déjà dit, cette souveraineté surgissait d'elle-même, providentiellement, de la situation, et, en l'absence de tout autre souverain qui protégeât l'Église et les peuples d'Italie, en signant des traités de paix avec les Lombards, en instituant, pour l'administration de la ville de Rome divers ordres de fonctionnaires, en envoyant et recevant des ambassadeurs, en invitant des princes étrangers à prendre la défense de l'Église, comme le fit Grégoire III à l'égard de Charles Martel, et plus tard Zacharie à l'égard de Pépin, les papes ne faisaient qu'obéir à un devoir auquel ils ne pouvaient se soustraire. Les choses en étaient venues à ce point, que le salut de Rome et de l'Italie reposait tout entier dans les mains du chef de l'Église ; les empereurs eux-mêmes étaient obligés de le reconnaître et de savoir gré aux souverains pontifes de ce que, grâce à eux, la majesté impériale était encore l'objet de quelque respect dans l'ancienne métropole de l'empire !

Mais dans l'état de perturbation où l'Orient se trouvait plongé, soit par suite de l'attitude hostile et violente prise par les empereurs vis-à-vis de l'Église, soit à cause des luttes fréquentes qu'ils avaient à soutenir contre les Sarrasins, ils se virent contraints d'abdiquer tacitement les droits mêmes de la souveraineté au profit des papes (1).

Le roi Luitprand mourut peu après l'entrevue dont nous avons parlé. Zacharie renouvela avec Rachis la paix qu'il avait conclue avec son prédécesseur (2). Le nouveau roi ayant inauguré son règne par la conquête de la Pentapole et la prise de Pérouse, ce furent encore les prières et les représentations du pape qui le déterminèrent à retirer ses troupes du territoire envahi (3).

Zacharie avait résolu en faveur de Pepin la question de

(1) *Orsi*, a. a. O., c. IV, p. 56 sq.
(2) *Anastas. Biblioth.*, a. a. O., p. 112.
(3) *Id.*, *ibid.*, p. 113.

succession royale soumise à son arbitrage; sa mort suivit de près cet événement (753). Dans le même temps, Rachis déposait la couronne pour revêtir l'habit monastique. Son successeur Astolphe ne tint aucun compte des traités antérieurs, et l'on vit bientôt éclater entre lui et Innocent II les longs démêlés qui appelèrent deux fois en Italie l'intervention armée de Pepin, lequel avait reçu du pape le titre de *patricius* de l'Église romaine. Mais, avant de recourir à la protection du roi franc, Innocent avait épuisé vis-à-vis d'Astolphe tous les moyens de persuasion, prières, ambassadeurs, présents, pour l'amener à consentir l'évacuation de l'exarchat, de la Pentapole et du *ducatus romanus*. Le prince lombard s'étant obstinément refusé à rendre sa proie (1), alors seulement le pape s'adressa à Pepin, qui remplit glorieusement sa mission, et délivra l'Italie centrale de l'occupation lombarde, sans vouloir profiter lui-même de sa victoire pour agrandir son royaume.

Maintenant à quel maître se donneront les pays affranchis? Reviendront-ils à l'empereur grec, qui n'a rien oublié pour rendre désirable, auprès de la sienne, la domination des Lombards? à l'empereur grec, impuissant d'ailleurs à les défendre contre ces conquérants avides et barbares? Ce n'est pas pour lui que Pepin a franchi les Alpes et tiré l'épée contre les anciens ennemis de la France, comme ce n'était pas pour sa défense qu'à une autre époque, il faisait la guerre aux Lombards, mais seulement pour le pape, pour le chef de l'Église; et c'est aussi au pape que le monarque des Francs rendra les peuples, placés déjà, depuis une longue suite d'années, sous la protection paternelle des pontifes chrétiens... La revendication qui fut faite par l'empereur, de tous les pays enlevés aux Lombards par Pepin le Bref, prouve, il est vrai, que les princes byzantins entendaient merveilleusement leurs intérêts, puisqu'ils prétendaient racheter avec le sang des Français ce qu'ils avaient perdu par leur propre impuis-

(1) *Anastas. Biblioth.*, a. a. O., Stephanus II (III), p. 117.

sance; mais alors pourquoi n'auraient-ils pas pu, au même titre, réclamer de Charlemagne, en 774, la réintégration du royaume de Lombardie sous le sceptre impérial d'Orient? Pourquoi, plus tard, en vertu du même principe, les Juifs n'auraient-ils pas été admis à leur tour à revendiquer la possession de la terre sainte, délivrée du joug ottoman par Godefroy de Bouillon? En transmettant sa conquête à celui en faveur de qui s'était déjà formée depuis longtemps une souveraineté de fait sur les pays conquis, Pepin érigeait ce pouvoir accidentel en une souveraineté de droit (1); il faisait en même temps une restitution et un don (2). Si, au lieu de céder ainsi ces pays au souverain de fait, il les eût gardés pour lui, ou bien encore, s'il les eût donnés au premier venu, n'aurait-il pas agi dans les limites de son droit de vainqueur? Cela ne peut être contesté, si l'on fait abstraction du traité conclu antérieurement entre le roi lombard et le pape; et cependant, bien que Pepin n'ait fait que maintenir ce traité et restituer l'Italie centrale à celui qui, avant tout autre, avait un droit légitime à la possession de ce pays, il s'est élevé contre cette donation une foule d'objections toutes plus mal fondées les unes que les autres, et qui n'ont qu'un seul mérite, commun à chacune d'elles, c'est de se détruire réciproquement.

Ceux-ci veulent, en dépit du don de Pepin et de sa déclaration formelle, que l'empereur grec ait conservé son ancienne souveraineté sur la ville de Rome; ceux-là, que cette souveraineté soit passée de l'empereur au roi franc; d'autres prétendent que c'est à l'empire romain que la donation revenait de droit (3).

(1) *Muzzarelli*, a. a. O., p. 127.

(2) *Stephan. II Epistola* ad Dominum Pippinum regem, ann. 754.—*Cenni*, a. a. O., p. 75 (*Cod. Carol.*, n. 7) : Propria vestra voluntate per *donationis* paginam beato Petro, sanctæque Dei Ecclesiæ et reipublicæ, civitates et loca *restituenda* confirmastis.—*Ann. Sangall. maj.*, ann. 754 (*Pertz*, Monumenta, tom. I, p. 74) : Et receptis rebus S. Petri reversus est (Pippinus).—*Annal. Fuldens.* eod. — Haistulfum — res sancti Petri reddere sacramento constrinxit.— *Orsi*, a. a. O., c. 6, p. 101. — *M****, a. a. O., p. 240, 243 et suiv.

(3) Toutes ces suppositions sont victorieusement réfutées par *Orsi*, a. a. O. c. 8, p. 117 sq.

Pepin jugea les choses tout autrement; il plaça les R(mains sous la juridiction du pape, et ceux-ci jurèrent (garder fidèlement l'obéissance au chef de l'Église (1).

De cette époque, au couronnement de Charlemagı comme empereur d'Occident (800), la position du pape vis-ä vis du roi franc ne subit aucune modification. Déjà Charl(avait été élu, en même temps que son père, patrice de l'I glise romaine, et avait, par cela même, pris l'engagement (la protéger et de la défendre. De leur côté, les papes, et no tamment Léon III, firent promettre aux Romains, sous la f du serment, de se conformer docilement aux mesures que l *Patricius* pourrait prendre pour la défense de l'Église.

On ne peut cependant conclure de là à l'existence d'u droit de suzeraineté, au profit du roi de France, sur le terri toire soumis à la juridiction papale, comme on a prétend l'induire de différentes circonstances, par exemple, de (qu'Adrien, et après lui Léon III, avaient fait hommage Charlemagne d'une bannière et des clefs du tombeau de saiı Pierre; on serait tout autant autorisé à conclure, en sen inverse, de l'acceptation de cette bannière par Charlemagne que le pape avait acquis un droit de souveraineté sur l royaume de France, attendu que, dans l'investiture des du chés, la coutume était que le nouveau duc reçût une baı nière des mains de son suzerain (2). Les papes, en mainte occasions, ont également envoyé depuis des étendards à d(princes séculiers, entre autres, à Guillaume le Conquérant sans que pour cela ceux-ci se soient trouvés investis d'aucun autorité sur les États de l'Église.

On a encore élevé un grand nombre de difficultés contı la souveraineté temporelle du pape, spécialement à l'endro de l'exarchat; on a prétendu distinguer deux patriciats (3) d'après cette opinion, le roi de France était patrice d Rome, et le pape, de Ravenne. Il est très-vrai qu'Adrie

(1) *Codex Carolin.*, n. 36 (15; dans *Cenni*, a. a. O., p. 141).
(2) *Desing*, a. a. O., p. 547.
(3) *V. Savigny*, a. a. O., Bd. I, S. 316.

se sert, dans une de ses lettres, de l'expression *patriciatus sancti Petri*, en parlant de Ravenne ; mais ce n'est là qu'un jeu de mots exprimant au reste une idée fort juste, puisque cette ville s'était mise autrefois sous la protection du pape et lui avait été définitivement acquise par la donation de Pepin (1).

On ne peut rien inférer non plus de la juridiction que le roi de France exerçait à Rome en qualité de patrice ; il n'agissait en cela que comme protecteur et patron de l'Église, et remplissait ainsi, sans en porter le nom, les devoirs de l'empereur. Mais *n'était-il pas juste que celui à qui incombaient les obligations de la dignité impériale, eût aussi le titre de cette dignité ?* La question se posait d'elle-même ; le pape la résolut affirmativement, et le jour de Noël de l'an 800, le roi Charles sortit de l'église de Saint-Pierre couronné et sacré empereur (2). Ce n'était point le monarque français qui relevait de ses ruines l'ancien empire d'Occident, mais le chef de l'Église qui le reconstituait dans la personne du fils de Pepin ! Examinons s'il était en droit d'accomplir cet acte, un des plus mémorables événements du moyen âge.

Il y a lieu de s'étonner que, depuis la chute de Romulus Augustule, aucun autre que ce Pétase dont il a été parlé plus haut, n'eût pensé à se faire proclamer empereur d'Occident. Si le grand Théodoric n'eût pas été arien, et qu'il eût voulu s'attribuer cet honneur, son désir n'aurait rencontré aucun obstacle. Toutefois, depuis que les Ostrogoths avaient été subjugués, et que les rois lombards, à peu d'exceptions près, agissaient tous également en ennemis jurés de l'Église chrétienne, Rome et une grande partie de l'Italie étant soumises dans ce temps-là au sceptre des empereurs grecs, la question du rétablissement d'un empire d'Occident avait été peu agitée. Elle commença à se produire plus sérieusement à dater du jour où les empereurs eurent pris eux-mêmes

(1) *Codex Carol.*, n. 85 (97 ; dans *Cenni*, a. a. O., p. 521).

(2) *Anastas. Biblioth.*, Leo III, p. 184. — *Hallier*, de Sacris electionibus et ordinationibus, p. II, sect. 8, cap. 10, art. 5, § 2 (tom. III, p. 468).

une attitude ouvertement hostile à l'égard de l'Église, sans avoir d'ailleurs assez de puissance pour maintenir leur domination dans la Péninsule; mais elle préoccupa plus vivement le peuple italien, lorsque Charlemagne, le plus puissant prince de son temps, se fut déclaré le protecteur et le patron de l'Église romaine, et eut justifié ce titre par de grands et glorieux actes. Rien ne s'opposait à ce que ce patronage royal fût transformé en dignité impériale; car, vu la manière dont se pratiquait depuis des siècles l'avénement au trône byzantin, si le roi de France eût eu de l'attrait pour une expédition aussi lointaine, il aurait pu aller à Constantinople se faire proclamer empereur d'Orient, avec autant de droit que toute la série des empereurs de hasard qui s'étaient succédé depuis le septième siècle sur le trône de Constantin (1). Quels étaient les titres de Nicéphore, qui, peu après, dans l'année 802, s'empara du sceptre impérial? Au moment où Charlemagne recevait du pape la pourpre romaine et la couronne des Césars, il n'y avait pas même d'empereur en Orient; c'était une femme, l'impératrice Irène, qui tenait les rênes du gouvernement. Mais, cette considération à part, dans l'état actuel des circonstances, la restauration d'un empire d'Occident n'enlevait absolument rien au trône impérial des princes byzantins; ceux-ci conservaient l'intégrité de leur territoire tel qu'ils l'avaient eu précédemment; ils gardaient même leurs possessions d'Italie, moins celles qu'ils avaient déjà perdues avant l'an 800. Vis-à-vis d'eux, un collègue dans l'empire du monde, ce n'était, au fond, qu'un nouveau titulaire du droit impérial de ne tenir nul compte du devoir impérial du protectorat; devoir, en effet, mis par eux depuis bien longtemps dans le plus complet oubli.

Mais, même sous le rapport de l'*imperium mundi*, le couronnement de l'empereur franc ne lésait en aucune façon les

(1) Epistol. apologet. Ludov. imp., dans *Baronius*, Annal. eccles., ann. 871, § LIX (infra, § 122).

droits de l'empereur grec. En effet, dans tout l'Occident, les provinces grecques de l'Italie méridionale exceptées, la souveraineté des princes byzantins n'était plus reconnue de personne, tandis que leur nouveau collègue dans l'empire avait déjà, avant cette époque, étendu sa domination sur la plupart des États occidentaux. Aussi, peut-on dire que le pape Léon ne faisait que rétablir l'ancien état des choses, tel qu'il avait été constitué à la mort de Théodose. L'avénement de Charlemagne à la dignité impériale ne portait donc aucune atteinte à la souveraineté de l'empereur grec, et l'on ne saurait prendre au sérieux la théorie qui considère cet événement comme une *transitio imperii* d'Orient en Occident (1); tout ce que l'on peut y voir, c'est une *renovatio imperii*, comme l'envisagea Charlemagne lui-même, qui fit graver ces deux mots sur les pièces de monnaie et sur les sceaux de l'État (2).

Ainsi, l'empereur grec conservait comme auparavant son empire oriental, et, d'après tout ce que nous venons de dire, la reconstitution de l'empire d'Occident dans la personne de Charlemagne n'entraînait la violation d'aucun droit. Mais, si la chose considérée en elle-même ne présentait aucune infraction aux lois essentielles de la justice, peut-on en dire autant de la manière dont elle fut accomplie ? L'acte du pape pouvait-il fonder un acte légal? Le pape avait-il lui-même qualité pour agir ainsi? Voilà à quoi peut se réduire maintenant toute la question.

Un acte de cette importance, dont la pensée première appartenait au pape, ne pouvait aussi être réalisé que par lui ; sa position lui en réservait exclusivement l'accomplissement. Le pape, chef suprême du royaume de Jésus-Christ sur la

(1) *Vita S. Willeh.*, c. 5 (*Pertz*, tom. II, p. 361). Siquidem imperialis potestas, ad Francorum translatum est dominium. — Cap. *Venerabilem*, 84, X, de Elect. (I, 6) : Quæ (apost. sedes) Romanum imperium in personam magnifici Caroli a Græcis transtulit in Germanos. — Infra, § 129. — Cap. un. de Jurejur. in Clem. (II, 9) : Ecclesia, quæ a Græcis imperium transtulit in Germanos. — Card. *Rob. Bellarmin.*, de Translatione imperii ab Oriente in Occidentem.

(2) *Ab. Eckhart*, Francia orientalis, tom. II, p. 7. — *Bianchi*, Della potestà e della politia della Chiesa, tom. II, p. 179. — *Katerkamp*, Kirchengeschichte, Bd. IV, S. 131.

terre, était, en cette qualité, l'organe vivant de la volonté d
vine qui avait dirigé dans ce sens le cours des événements,
comme c'était surtout au christianisme que l'humanité éta
redevable de la transformation opérée dans la puissance ten
porelle, rendue à la pureté de son caractère primitif, celi
qui devait être revêtu de la plénitude de cette puissance, r
pouvait que désirer en recevoir l'investiture des mains d
représentant visible du divin fondateur de la foi chr
tienne (1).

Maintenant, si l'on porte ses regards sur les siècles su
vants, en voyant le nouvel empire d'Occident continuer
vivre dans une étroite union avec le dépositaire terrestre d
la puissance spirituelle, tandis que l'Orient se sépare de l'
glise, on comprendra que l'*imperium mundi* de l'empereu
d'Orient devait perdre son caractère antérieur et tous l
droits qui en découlaient.

Cette scission de l'Église orientale ne fut pas l'œuvre d'u
dissentiment soudain, mais le dernier acte d'une long
conspiration (§ 117-128), dont le principal agent avait é
l'ambition jalouse des patriarches de Constantinople (2).
la plupart des empereurs grecs n'avaient point cédé au
suggestions funestes de l'esprit de schisme, que de magnif
ques occasions pour eux-mêmes de remplir avec éclat l
devoirs de leur haute dignité ! mais ils devaient persévér
jusqu'au bout dans leur aveuglement, et la rupture du trôr
byzantin avec Rome, dans laquelle fut également entraîn
l'Église russe, subsista jusqu'au dernier jour de l'empi
d'Orient, détruit par les Turcs vers le milieu du quinzièn
siècle.

A dater de là, tous les regards se tournèrent du côté d
nouvel empire. Conformément au principe chrétien qui ve

(1) De là cette acclamation du peuple au moment du couronnement : A D
coronato vita et victoria ! — Capit. addit. ad Leg. Longob., ann. 801 (*Walte*
a. a. O., p. 150) : Karolus, divino nutu coronatus, Romanum gerens imperiu
serenissimus Augustus.

(2) Infra, § 69 et suiv.

que tout le monde habité, que tous les peuples de la terre entrent successivement dans l'Église, le patronage que l'empereur avait à exercer sur ces peuples lui imposait l'obligation de travailler à étendre son *imperium* jusqu'aux nations idolâtres, surtout dans les contrées occidentales, afin que le flambeau de la foi chrétienne pût être porté jusqu'à elles (1). La dignité de Charles l'élevait, d'ailleurs, au-dessus de tous les autres souverains temporels (2) ; à l'exception des rois de la Grande-Bretagne et d'Irlande, ainsi que des rois visigoths qui s'étaient maintenus en Espagne, malgré la conquête de ce pays par les Maures, il n'y avait dans tout l'Occident aucun roi chrétien qui ne fût soumis au sceptre du monarque français. Mais en eût-il été autrement, que l'*imperium mundi* du nouvel empereur n'en eût pas moins subsisté : ce n'était point ici une souveraineté territoriale, mais un pur droit de prééminence. Ainsi, dans ce sens, la dignité impériale portait en germe la subordination de tous les rois qui devaient plus tard embrasser le christianisme, telle qu'elle existait déjà alors pour les souverains chrétiens du neuvième siècle (3), sans que pour cela cette subordination du prince dût nécessairement emporter aussi celle du territoire.

L'honneur suprême qui élevait ainsi le trône impérial au-dessus de tous les autres trônes temporels, c'était l'honneur d'être le défenseur spécial de l'Église (4) ! Tous les princes, tous les rois de la terre sont appelés à remplir les obligations qu'impose ce titre ; mais, dans l'accomplissement de ces obligations, l'empereur doit marcher à leur tête et se distinguer entre tous, en donnant l'exemple de la fidélité et du zèle ! Ses rapports avec la puissance spirituelle sont donc plus intimes, plus immédiats que ceux d'aucune autre autorité humaine ;

(1) *Eichborn*, Deutsche Staats und Rechtsgeschichte, Bd. I, § 136.

(2) Les Annal. Fuldens., ann. 876, p. 389, donnent à Charles le Chauve le titre de : *Imperator et Augustus omnium regum cis mare consistentium.*

(3) *Eginhard.*, Vita Karoli M., c. 16. — C'est dans ce sens que Charlemagne est appelé *caput orbis.* — *Angilb.* Carm. V, 92 (*Pertz*, tom. II, p. 394).

(4) Charlemagne dans les Capitul., lib. I, præf., s'appelle lui-même : *Devotus sanctæ Ecclesiæ defensor.*

et, parmi tous les princes chrétiens, il est comme le fils aîn de l'Église. Mais, cette magnifique prérogative, il faut qu'il l justifie, en servant de modèle à ses frères puînés, par sa vé nération et son dévouement pour sa mère (1). De là l'origin du serment et de divers autres cérémonies, dans lesquelle l'empereur déclare ou manifeste solennellement qu'il s'en gage à protéger la sainte Église, et qu'il lui apporte un tribu de respectueux hommages dans la personne de son chef visible Les formules consacrées à l'expression de ces pieux sentiment ont été empruntées, partie aux usages byzantins (pag. 486 notes 2, 3), partie aux coutumes germaniques; aux premier appartient l'*adoration*, assez fréquemment usitée (2); au secondes, le serment de fidélité et les autres cérémonies qu se rattachent aux rapports créés par ce serment (3). Or, en quoi consistaient précisément ces rapports! Ici plusieurs opinions se présentent, et l'on ne peut nier que cette question n'ait donné lieu autrefois, entre les papes et les empereurs, à des démêlés, dans lesquels, de part et d'autre, on est allé trop loin, par suite de complications résultant de diverses circonstances extérieures, qui ont fait prendre le change sur le véritable fondement de droit de ces rapports.

Au point de vue du droit strict, il est incontestable que l'empereur ne prête point, à ce titre, au souverain spirituel, le serment proprement dit de vassal (4). Si l'empereur était

(1) Capit. de honoranda Sede apostolica, ann. 801 (*Walter*, a. a. O., p. 153): In memoriam beati Petri Apostoli honoremus sanctam Romanam et apostolicam Sedem, ut quæ nobis sacerdotalis mater est dignitatis, esse debeat magistra ecclesiasticæ rationis. Quare servanda est cum mansuetudine humilitas; ut licet vix ferendum ab illa sancta Sede imponatur jugum, feramus et pia devotione toleremus.

(2) *Eginhard*, Annal., ann. 800.—*Santelli*, Oltraggio fatto a Lione III, ed a Carlomagno, Rom. 1825. — *M****, Pouvoir, p. 298.

(3) *Landrecht des Sachsensp.*, B. 1, Art. 1. — Deme pauese is es ok gesat to ridene to bescedener tiet op eneme blanken perde vnd de keiser sal ime den stegerip halden, dur dat de sadel nicht ne wende.—*Lehnr. d. Schwabensp.*, Rap. 7, § 3.

(4) Infra, § 123. — Il en est autrement lorsqu'il reçoit du pape un pays à titre de fief.

vassal du pape, il serait obligé, à chaque élection d'un nouveau pontife, de recevoir une nouvelle investiture ; or, c'est ce qui n'est pas. Le serment que l'empereur prête au pape est le simple serment de fidélité, un serment de dévouement et d'hommage personnel. Les devoirs qui en résultent consistent dans les témoignages de respect que nous avons mentionnés ailleurs, et qui, dans les mœurs de ces siècles de foi, ne pouvaient rabaisser aux yeux des peuples la grandeur de la dignité impériale. L'adoration était, dans la suite, tombée hors d'usage.

Il nous reste à répondre à une dernière question : A qui appartient Rome, au pape ou à l'empereur (1) ?

Jusqu'à l'an 800, la question ne saurait être l'objet d'un doute ; elle se réduit à examiner si le couronnement de Charlemagne comme empereur des Romains impliquait, de la part du pape, cession pleine et entière de la souveraineté de Rome et des États de l'Église. Or, ce qui est certain, c'est que rien de semblable n'a été formellement stipulé ; il faudrait donc que cette cession ressortît implicitement de l'acte même du couronnement. Or, quelle était la véritable signification de cet acte ? La sanction divine et ecclésiastique donnée par le pape à la puissance temporelle la plus élevée, la déclaration solennelle qu'aucun autre pouvoir séculier ne devait s'élever au-dessus de celui de l'empereur ; conséquemment, le pouvoir séculier du pape, pas plus que celui des autres princes. Ainsi le pape, non comme chef de l'Église, mais comme souverain d'un État dont Rome était la capitale, possédait un titre inférieur à celui de la dignité impériale, mais toutefois sans que sa souveraineté en subît aucune atteinte. Voilà la base dont il faut partir pour apprécier sainement la position respective du pape et de l'empereur ; et, pour la rendre plus sensible par une analogie, on peut dire, en un sens, que le pape ne pouvait pas plus soustraire son territoire à l'*imperium mundi* de l'empereur, que celui-ci ne pouvait

(1) *M****, Pouvoir, p. 257 et suiv.

affranchir une partie de son royaume de l'*imperium* spiritue du pape.

Les droits respectifs du pape et de l'empereur, relative-ment à Rome et aux États de l'Église, furent encore déter-minés par plusieurs circonstances particulières. Ainsi l'em-pereur, indépendamment de son *advocatia ecclesiæ*, étai spécialement, comme patrice des Romains, le *défenseur* d leur Église ; en cette qualité, il avait à exercer certains droit juridictionnels sur le peuple romain ; d'un autre côté, s l'empereur était le chef de la hiérarchie temporelle, il prêtai aussi serment de fidélité au pape, à cause de la position spiri-tuelle de celui-ci, comme chef de la hiérarchie ecclésiastique ce qui imposait une limite aux empiétements possibles de l puissance impériale. Enfin, il faut reconnaître, et c'est là un considération d'un grand poids, que, tant qu'une parfait harmonie a régné entre les deux pouvoirs, la pensée n'e venue à personne d'assigner à l'un ni à l'autre les limites po sées par le droit strict. Tel est en général le sort de toutes le institutions ; tant qu'elles fonctionnent normalement dans l cercle de leurs conditions constitutives, et conservent tout leur force vitale, elles ne présentent aucun danger de confu-sion ni d'erreur, et alors il n'est nullement nécessaire de leu tracer expressément une voie et des limites légales ; ce n'e que plus tard, alors que les démêlés s'élèvent et que des pr tentions, bien ou mal fondées, surgissent entre les pouvoir divers, qu'il devient indispensable de déterminer, d'une ma-nière positive, les bornes de leurs droits particuliers, borne que, dans l'ardeur de la querelle, ils ne sont que trop natu-rellement disposés à oublier.

FIN DU TOME II.

NOTE DU TRADUCTEUR

SUR LE PARAGRAPHE 86, CONCERNANT *les conciles particuliers.*

Le lecteur aura remarqué (pag. 206, 211 et 212) que, selon la pensée du docteur Phillips, la dépendance actuelle des conciles provinciaux à l'égard du saint-siége aurait été moindre dans l'antiquité, et que l'obligation de soumettre leurs décrets au pontife romain n'aurait pas toujours existé. Voici quelques-uns des monuments qui établissent le contraire, et qui paraissent avoir échappé à l'attention du savant auteur :

1° L'historien grec Socrate s'exprime ainsi au sujet d'un concile particulier qui avait prononcé une sentence de déposition contre saint Athanase : *La règle ecclésiastique porte que les Églises ne doivent rien statuer* (κανονίζειν) *sans l'avis de l'évêque de Rome* (*Hist. eccl.*, l. II, c. 17). *Jules, évêque de la ville de Rome, n'y assista pas, et n'y envoya personne pour y tenir sa place ; or, la règle ecclésiastique porte que les Églises ne doivent pas statuer sans le consentement de l'évêque de Rome* (Ibid., c. 8).

2° L'historien Sozomène dit, en parlant du même concile particulier : *C'est une loi ecclésiastique que ce qui est statué sans l'avis de l'évêque des Romains est sans valeur* (l. III, c. 10).

3° Dans les Actes du concile œcuménique de Chalcédoine (Act. I), il est rapporté qu'un des légats du saint-siége s'exprima ainsi : *Nous avons des ordres du bienheureux évêque de Rome, chef de toutes les Églises, portant que Dioscore ne doit point siéger dans le concile.* On le pria de dire ce que le pontife romain reprochait à Dioscore, et il s'exprima ainsi : *Il a osé tenir un concile sans l'autorité du saint-siége, ce qui n'est ni n'a jamais été permis.* Dioscore n'avait tenu qu'un concile particulier.

4° Parmi les Actes d'un concile romain célébré sous le pape Symmaque, se trouve un écrit du diacre saint Ennodius contre les

schismatiques du temps. Saint Ennodius suppose dans leur bouche cette objection : *Ergo concilia sacerdotum ecclesiasticis legibus quotannis decreta per provincias, quia præsentiam papæ non habent, valetudinem perdiderunt?* Et il y répond ainsi : *Lisez quelque part, si vous le pouvez, ô insensés, qu'il ait été fait quelque statut* (*aliquid constitutum*) *dans ces conciles sans la sanction du siége apostolique.* (*Collection conciliaire de Mansi*, t. VIII, p. 282.)

5° Dans une lettre du pape Pélage au patrice Narsès, vers l'an 556, on lit ces mots : *Nec licuit alicui aliquando, nec licebit particularem synodum congregare.* (Mansi, t. IX, p. 715.)

Pour ne pas multiplier les citations, nous renvoyons au *Traité* de M. l'abbé Bouix sur les conciles provinciaux, page 368 et suivantes.

Cet auteur pense, avec Gratien, que les conciles particuliers dans l'antiquité ont toujours eu besoin de la sanction du saint-siége, *ad definiendum et constituendum*, mais non pas pour corriger les infractions à la discipline déjà établie, *non autem ad corrigendum*. Il prouve que l'obligation de soumettre les décrets synodaux au pontife romain, selon la bulle *Immensa* de Sixte V, n'a pas augmenté la dépendance des conciles provinciaux à l'égard du saint-siége.

Le docteur Phillips n'a pas assez distingué la confirmation des actes synodaux par le saint-siége d'avec la simple approbation. La confirmation n'est point nécessaire ; elle est un privilége. Mais il y a obligation d'envoyer les décrets à la congrégation des cardinaux désignée pour les revoir, et on ne peut les publier que selon le texte approuvé. (*Du concile provincial*, par M. l'abbé Bouix, p. 380, 396 et 397.)

TABLE

DU DEUXIÈME VOLUME.

LIVRE PREMIER.

PRINCIPES GÉNÉRAUX DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE.

CHAPITRE VIII.

DE LA ROYAUTÉ.

I. Développement de la hiérarchie sacrée pour la royauté dans le royaume du Christ.

II. DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE LA HIÉRARCHIE DE L'ÉGLISE.

II. Des divers degrés de la hiérarchie dans son développement pour la royauté.

A. *Ordre de l'épiscopat.*

1. LES PATRIARCHES.

III. Détermination plus précise des rapports existants entre la royauté et le sacerdoce, ainsi qu'entre les différents degrés hiérarchiques.

III. DE LA PRÉSÉANCE CANONIQUE.

(*Majoritas et præcedentia.*)

II. DE L'OBÉISSANCE CANONIQUE.

(*Obedientia et reverentia.*)

IV. De l'action combinée de la primauté et de la hiérarchie dans le conciles.

II. DU CONCILE OECUMÉNIQUE.

CHAPITRE IX.

DE L'ENSEIGNEMENT.

II. INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE X.

L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ HUMAINE.

I. DE LA SOCIÉTÉ AVANT L'ÉTABLISSEMENT DE L'ÉGLISE.

II. La société humaine depuis l'établissement de l'Église.

A. DES RAPPORTS DE L'ÉGLISE AVEC LES HOMMES, CONSIDÉRÉS EN DEHORS DE L'ORDRE CIVIL.

II. RAPPORTS DE L'ÉGLISE AVEC LES INFIDÈLES.

III. POSITION DE L'ÉGLISE VIS-A-VIS DE TOUS CEUX QUI ONT REÇU LE BAPTÊME.

B. Position de l'Église vis-à-vis des États.

I. RAPPORTS EXISTANTS ENTRE L'ÉGLISE ET LES ÉTATS D'APRÈS LE DROIT DIVIN.

GOUVERNEMENT DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE PAR LA PUISSANCE SPIRITUELLE ET LA PUISSANCE TEMPORELLE.

VI. DÉLIMITATION PRÉCISE DE LA SPHÈRE DE CHACUN DES DEUX POUVOIRS.

VI. PRÉCISION DES CHOSES SPIRITUELLES, SUR LA BASE DES TROIS POUVOIRS DE L'ÉGLISE.

POSITION RESPECTIVE DES DEUX POUVOIRS AU POINT DE VUE DE LA PRÉÉMINENCE.

II. DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DES RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT.

B. Position de l'Église vis-à-vis de l'État catholique.

1. L'ÉGLISE ET L'EMPIRE ROMAIN APRÈS SA CONVERSION AU CHRISTIANISME.

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

ERRATA DU DEUXIÈME VOLUME.

Page	3,	ligne	9,	événements;	lisez :	documents.
—	27,	—	12,	rapportant;	—	reportant.
—	200,	—	15,	instruction;	—	institution.
—	212,	—	24,	*Impensa;*	—	*Immensa.*
—	251,	—	16,	à la prière;	—	et la...
—	326,	—	9,	ouvre;	—	qui ouvre.

ÉCLAIRCISSEMENTS ET ERRATA.

P. 106. « Nous avons vu que l'évêque n'avait d'autre *droit sur* son diocèse « que celui qui lui vient du pape; il ne confère donc, *sous ce rapport*, à son « vicaire général, qu'*un droit délégué*. » — Ces dernières paroles semblent donner à entendre que l'auteur ne voit dans la puissance gouvernementale de l'évêque qu'une juridiction déléguée. Telle ne saurait être sa pensée. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire, pages 113 et 114, la définition qu'il donne de la juridiction ordinaire, dont il déclare les évêques « doublement investis par « l'institution divine et par la loi ecclésiastique. » Le *droit délégué* dont il est question dans le passage qui nous occupe, ce n'est pas le pouvoir gouvernemental en lui-même, mais le *droit* de l'exercer dans telle circonscription territoriale déterminée, droit que nul évêque, évidemment, ne tient de l'institution divine, mais de l'investiture du chef de l'Église.

P. 112. Note 1. Au lieu de *en effet*, lisez : *toutefois*.

P. 151. « Tous ceux qui sont investis d'un bénéfice emportant charge d'âmes, « ou d'un office auquel se rattache un pouvoir juridictionnel, doivent, *conformément au droit coutumier*, prêter le serment d'obéissance canonique. » — Ce droit coutumier existe en Allemagne, mais n'est pas général.

P. 161. Au lieu de 12°, lisez : 52.

P. 176. Au lieu de *délibérative*, lisez : *consultative*.

P. 177. « Le concile œcuménique est l'*assemblée générale de l'épiscopat* « *réuni* sous l'autorité du pape. » — Cette définition, prise isolément, présente quelque chose de défectueux, en ce qu'elle semble exiger, pour l'œcuménicité d'un concile, la présence de tout le corps épiscopal. Mais les explications qui la suivent immédiatement disent assez catégoriquement que la généralité de la réunion doit s'entendre de la convocation, et non du nombre de ceux qui y répondent. On ne saurait se méprendre sur la pensée de l'auteur. Il en est de même du passage suivant.

P. 233. « Ce n'est pas l'Église qui confère l'infaillibilité au pape; c'est elle « qui la reçoit de lui. » — On peut considérer cette proposition comme vraie ou fausse, selon qu'on admet ou qu'on rejette l'opinion qui proclame le pape comme l'organe de l'infaillibilité de l'Église; mais on ne saurait supposer à l'auteur la pensée de séparer l'Église du pape, dans la notion qu'il en conçoit. C'est là une de ces antinomies dans les mots qui sont généralement reçues dans le langage usuel. On ne conçoit pas un édifice sans son fondement, et cependant, tous les jours, on en parle abstractivement l'un à l'autre. — Nous ne croyons pas aussi facile de justifier cette autre proposition :

P. 247. « On peut dire, dans un certain sens, exactement vrai, que les con- « ciles sont une superfluité. » — On peut dire qu'ils ne sont pas d'une nécessité absolue; mais leur utilité incontestable, et hautement proclamée par l'auteur lui-même, ne permet, dans aucun sens, de les considérer comme une superfluité.

Le § CI, p. 321, présente dans son ensemble une certaine confusion que nc n'aurions pu faire disparaître qu'en sortant tout à fait de notre rôle de sim traducteur, ou qu'en multipliant les notes outre mesure. Du reste, cette con sion est plus apparente que réelle. Elle résulte, ce nous semble, de ce que l'a teur envisage la question, tantôt du point de vue de l'idéal pur, tantôt point de vue des faits, sans marquer assez clairement ces évolutions de pensée. Cette observation n'échappera point à la sagacité du lecteur, et lui se vira de guide et d'interprète.

P. 386. « Ces deux puissances (l'Église et l'État) sont unies ensemble par « loi de la nécessité. » — Cette proposition est beaucoup trop absolue. Vouée, p son institution, à la sanctification et au salut des hommes, l'Église ne peut v qu'avec bonheur leurs guides temporels lui faciliter son œuvre en se plaça vis-à-vis d'elle dans les termes d'une entente sincère et filiale, et faire ell même, dans ce but, toutes les avances, tous les sacrifices compatibles avec l hauts intérêts qu'elle doit, avant tout, sauvegarder. Mais, société organisée complète, elle peut vivre de sa vie propre. Ce n'est pas assez : possédant da son sein, en vertu de son origine et de sa constitution divine, un princi d'immortalité, elle peut subsister en dehors de l'alliance des pouvoirs te porels, en face même de leur hostilité. A défaut des promesses infaillibles c son céleste fondateur, les annales de son histoire le proclameraient soler nellement.

Nous ferions une observation analogue sur ce que dit l'auteur, p. 386, qu « l'Église n'a pas à s'immiscer dans les choses temporelles, » et, p. 387, « qu'ell « n'a rien à voir dans les affaires des monarchies et des républiques, » s'il n' mettait lui-même le correctif, en ajoutant : « tant qu'elles ne se mettent pa en opposition avec les divins préceptes, » et en déterminant, avec une précisio qui ne laisse rien à désirer, ce qu'il faut entendre par ces choses *purement* tem porelles dans lesquelles l'Église n'a pas à s'ingérer.

P. 397. « Il ne reste donc à l'État, dans le gouvernement du monde, que le « attributions qui n'ont pas été dévolues à l'Église. » — Il ne faut point voir dan cette manière de parler une atténuation de la puissance temporelle. Ce n'est l qu'une formule abréviative, employée par l'auteur pour se dispenser d'entre dans une énumération inutile dans cet endroit.

Mais nous croyons que l'auteur exagère en mettant indistinctement sous l protection de l'institution divine, p. 433, les immunités ecclésiastiques. Parm les charges de la société, il en est, sans doute, qui sont absolument incompati bles avec le caractère ou la vocation du clerc, et dont on peut dire, avec vérité qu'il est par là même exempt de droit divin, ou, comme s'exprime le concile de Trente, *ordinatione divina*. Mais ni le contexte du passage invoqué ni la rai son n'autorisent à l'entendre d'une *immunité générale des charges ordinaire de la société civile*. Par cette raison, en dehors de l'hypothèse d'un concorda authentique, nous ne pouvons admettre que « le devoir des évêques soit de dé « fendre de toutes leurs forces les immunités et franchises des biens ecclésiasti « ques contre toute atteinte de ce genre. »

Voir en outre, à la fin de ce même volume, la note relative aux conciles, e quelques autres errata.

